سمير أمين

مناخ العصر

رؤية نقدية



www.liilas.com/vb3/

مؤسسة الانتشار العربي
Arab Diffusion Company
سينا للنشر

سمير أمين

مناخ العصر

رؤية نقدية

مؤسسة الانتشار العربي
Arab Diffusion Company

مناخ العصر

رؤية نقدية

سمير أمين

The Era Climate

A Critical View

BY:

SAMIR AMIN

Arab Diffusion Company

LONDON - BEIRUT - CAIRO

Email: arabdiffusion@t-net.com.lb

P.o. box: 113/5752 - Beirut

ISBN: 1 841170 488

First Published in 1999

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise,without prior permission in writing of the publishers

الطبعة الأولى ١٩٩٩

المحتويات

H.B
22/02/10

تمهيد

جمعت في هذا الكتاب عددا من الدراسات التي تقدم رؤية نقدية للأفكار السائدة عالمياً وعربياً منذ انيهار النظم الاشتراكية في الشرق والنظم الوطنية في العالم الثالث واعادة تحكم مباديء الرأسمالية المعولمة تحكماً مطلقاً دون بديل لها على ما يظهر.

وكنت قد تناولت في كتاب سابق بعنوان «في مواجهة أزمة عصرنا» دار سينا الانتشار العربي ١٩٩٧ مابدا لي أهم الجوانب الاقتصادية والسياسية لهذا التطور الحديث. فرأيت من المفيد تكميل الدراسة السابقة بطرح آخر يتم التركيز فيه على الأبعاد الايديولوجية التي ترمي الى اضفاء مشروعية على الممارسات الاقتصادية والسياسية التي ترافق العولمة الرأسمالية الجديدة.

يتناول الفصل الأول عرضاً للظروف الاجتماعية التي خلقت جواً مناسبا لترويج اطروحات ما يُسمى «بالاقتصاد الخالص»، حتى اصبح هذا العلم المزعوم يطرح نفسه بصفته «فكراً أحادياً لا بديل له».

ومن هنا ننتقل في الفصل الثاني إلى نقاش الاطروحات الايديولوجية العامة التي تتمحور حول اشكالية الحداثة ثم في الفصل الثالث إلى نقد وجه خاص وهام من الفكر السائد الا وهو ذلك الوجه الناتج عن انتشار وسائل المعلوماتية وتحويلها إلى خطاب ايديولوجي قائم بذاته.

ويتناول الفصلان الرابع والخامس تشخيص مقتضيات الخروج من

المأزق الذي تمثله الاطروحات المنقودة والتي تكوّن معاً «مناخ العصر» ويتم التركيز في الفصل الرابع على اعادة ربط اشكاليات ادارة الاقتصاد وتطوير الحداثة باهداف التحرر الانساني، الامر الذي يتيح بدوره العودة لمسألة الانتقال الى الاشتراكية في الفصل الخامس.

اما الفصل السادس والأخير فيتناول بعداً خاصاً من «مناخ العصر» لعله يهم الوطن العربي بصفة خاصة، الا وهو نقد اوهام تفسير التاريخ من خلال قرأة خصوصيات العقائد الدينية.

سمير أمين

١

الثابت والمتغير في الفكر الإقتصادي المهيمن

يختلف وضع نظرية الاقتصاد ـ بوصفها فرعاً من فروع علوم المجتمع ـ عما هو عليه في شؤون علوم الطبيعة. يختلف الوضع في مجال المعرفة الإجتماعية، فهنا نرى مدارس متباينة تظل تتعايش مع بعض دون أن تفرض إحداها أنماطاً على الأخرى فرضاً شاملاً ونهائياً. فالمدارس الفكرية تعتمد هنا على مفاهيم متباينة وأحياناً متعارضة تمام التعارض؟ فتعرف كل مدرسة المجال المدروس (أي الواقع الإجتماعي) تعريفاً خاصاً بها، ويظل هذا التمييز سائداً بالرغم من تطور الواقع المدروس نفسه، فيتجاوزه. علماً بأن أفضل النظريات في كل مدرسة فكرية هنا هي تلك التي تأخذ في الاعتبار أهم ملامح التطور، وما يطرحه من تساؤلات جديدة، حتى تخترع أدوات تحليل أكثر دقة وتطوراً من أجل مواجهة الجديد في التحديات. بيد أن هذا التقدم لا يخرج بشكل جوهري عن إطار نمط الفكر الخاص بالمدرسة التي تنتمي إليه النظرية المعتبرة.

رغم أن هذا الاختلاف الأساسي هو إنعكاس لجوهر التباين بين أوضاع التحليل العلمي في مجالات الطبيعة من جانب وفي مجال

المجتمع من الجانب الآخر. فهو اختلاف يذكرنا بأن الإنسان ـ فرداً ومجتمعاً ـ هو الذي يصنع تاريخه بينما في مجال الطبيعة هو مضطر إلى أن يكتفي بملاحظتها. وبالتالي يستحيل الفصل في الفكر الإجتماعي بين ممارسة مبادىء المنهج العلمي (أي الإعتراف بالواقع واحترام ما يقتضي من تساؤل) من جانب وبين سمات الإيدولوجيا (بمعنى الخيار بين أوجه للنظر تضفي مشروعية للموقف المحافظ اجتماعياً وبين أوجه للنظر تدفع إلى الأمام حركة التطور) من الجانب الآخر. لذلك فقد آثرت أن أتحدث عن «الفكر الإجتماعي» بدلاً من اللجوء إلى مقولة «العلوم الإجتماعية» دون أن يُقصد من وراء هذه التسمية تنازل عن استخدام أدوات التحليل العلمي القائمة على احترام الواقع الموضعي.

ومن ثم فهناك خطابان تعارضا خلال القرنين اللذين يتكون منهما تاريخ الرأسمالية المعاصرة، دون أن ينتصر أحدهما على الآخر، أي دون أن ينجح أحدهما في إقناع أصحاب الرأي الآخر، فهناك الخطاب المحافظ الذي يضفي مشروعية على النظام الإجتماعي الرأسمالي بصفة أساسية، وهناك خطاب الإشتراكية المعارضة الذي ينقد الأول نقداً جذرياً أو جزئياً، بدرجات مختلفة حسب المدرسة.

ليس معنى ذلك أن الحوار بينهما ظل يدور في حلقة مفرغة وأن الجدال لم يجدد حججه. فالرأسمالية نفسها في تطور دائم، وبالتالي فإن استمرار حركتها وتكيفها مع مقتضيات المرحلة يتطلب بدوره ممارسات وسياسات خاصة بكل مرحلة من مراحل التطور. وينتج عن ذلك أن التيار الأكثر فاعلية من بين مختلف التيارات المحافظة (أي المنحازة مبدئياً للرأسمالية) هو ذلك التيار الذي يأخذ

في الاعتبار مقتضيات التحديات فيرسم سياسات ملائمة لمواجهتها. وكذلك فإن القضايا الإجتماعية المترتبة على تطور الرأسمالية هي نفسها في تحول مستمر. فثمة بعض القضايا التي تتلاشى مع مرور الزمن وأخرى التي ـ تزداد حدة. فالتيار الأكثر فعالية في صفوف نقد الرأسمالية هو ذلك التيار الذي يعمل حساباً صحيحاً للتحديات الجديدة.

يرتبط دائماً الفكر الإجتماعي بمسألة الحكم في المجتمع، فإما أن يقوم هذا الفكر بإضفاء مشروعية على حكم ما قائم بالفعل، وإما أن ينتقد هذا الأخير ويطرح بديلاً له.

ففي إطار الفكر البورجوازي سنجد أن التيار الذي يتكيف مع مقتضيات المرحلة تكيفاً فعالاً هو الذي يصير في هذه المرحلة فكراً وحيداً مهيمناً. هذا بينما أشكال الفكر الناقد تظل عادة متعددة لأن هذا الفكر لا مرجعية له في نظام حكم قائم بل مرجعيته هي مشروع حكم آخر، احتمالي فقط وبالتالي خاضع لتصورات متنوعة. بيد أن المرحلة التي امتدت من ١٩١٧ إلى ١٩٩٠ قد اتسمت بوجود نظام حكم قائم بالفعل طرح نفسه بديلاً للرأسمالية. هكذا استطاع تيار معين من النقد الاشتراكي أن يفرض نفسه بوصفه فكراً اشتراكياً وحيداً، وثيق الصلة بنظام الحكم السوفيتي. هكذا تبلور فكر وحيد في الصفوف المعارضة للفكر الرأسمالي، وهو ذلك الفكر الإشتراكي المبتذل، الماركسي على استحياء، وقد تعايش هذا الفكر مع الأشكال المتتالية للفكر البورجوازي السائد في كل مرحلة من المراحل المعينة هنا وهي مرحلة الليبرالية الوطنية ثم الكينزية ثم الليبرالية الجديدة المعلوملة. وذلك إلى أن انهارت التجربة السوفيتية فانهار معها الفكر الوحيد

للاشتراكية القائمة بالفعل، وانفتح من جديد باب التعددية في نقد الواقع الراهن. على أن هذه التعددية لم تأت بعد بالنتائج المطلوبة والمتبلورة في مشروعات بديلة متماسكة مطروحة في إطار نظم فكرية على قدر مواجهة التحدي.

وإلى أن تظهر مثل هذه البدائل سيظل الفكر البورجوازي الوحيد سائداً عالمياً دون أن يكون مضطراً إلى أن يتقاسم أرضية السيادة مع فكر وحيد آخر كما كان الشأن عليه خلال مرحلة الثنائية الإيديولوجية السابقة. علماً أيضاً بأن هذا الوضع لا يمثل بالمرة ظاهرة جديدة حيث كان الفكر البورجوازي سائداً دون منازع له في أشكاله الخاصة الفعالة المتكيفة مع ظروف وشروط التوسع الرأسمالي خلال المراحل المتتالية للتاريخ من أوائل القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الأولى.

هكذا اتخذ فكر الرأسمالية أشكالاً خاصة بكل مرحلة من التطور العام للنظام؛ بيد أن هذه الأشكال، بالرغم من خصوصياتها، قد ظلت متمحورة حول نواة ثابتة من المفاهيم والمناهج الأساسية. فلا بد من كشف طابع هذه النواة الصلبة، وبالتالي تحديد المغزى الحقيقي لأشكال الخطاب الرأسمالي المتتالية. هكذا نستطيع أن نعرّف ما هو الثابت وما هو المتغير في التطور الرأسمالي تعريفاً دقيقاً؛ هكذا سنستطيع أن نضع صيغة الفكر الوحيد في أطرها التاريخية الحقيقية. انطلق هنا بملاحظة عامة مفادها أن الإيديولوجيا الملائمة لمقتضيات الرأسمالية الأساسية هي بالضرورة إيديولوجيا ذات طابع اقتصادي مهيمن. وبالتالي فإن خطاب النظرية الاقتصادية يحتل في هذا الفكر مكانة الصدارة. ويترتب على ذلك أن النظرية الاقتصادية تتمتع بدرجة من

الإستقلالية الذاتية لا تعرفها العلوم الإجتماعية الفرعية الأخرى. بيد أن إيديولوجيا الرأسمالية لا تختزل في هذه السمة الرئيسية، إذ أن خطابها هو أيضاً صادر عن فلسفة إجتماعية وسياسية قائمة على مفهوم الحرية الفردية الذي يحدد بلورة ممارسات الديمقراطية السياسية الحديثة.

فالتناقضات التي تتسم بها النظرية الاقتصادية هي ناتج التباس موقعها في الخطاب الرأسمالي إذ أن خطاب الإقتصاد يتذبذب بين موقفين متطرفين. فمن جانب تبذل النظرية الاقتصادية مجهوداً جباراً لكي تتحرر من جميع الأبعاد الأخرى ـ أي غير الاقتصادية ـ لواقع المجتمع، مثل تنظيم الأمم في أطر سياسية خاصة بها وممارسات الصراع السياسي ودور الدولة فيها حتى تميل النظرية فيها إلى أن تكسب طابعاً «خالصاً». وثمة كتب مدرسية عديدة عنوانها «النظرية الاقتصادية» الخالصة. كأن الاقتصاد محكوم من قوانين اقتصادية بحتة دون غيرها. وفي هذا الإطار تميل هذه النظرية الإتفاقية (Conventionnal) إلى اختراع نمط للتوازن العام خاضع لمعاييرها البحتة يزعم أنه ناتج فعل الأسواق (auto requlateur) من تلقاء نفسها. ولكن في الآن نفسه من جانب آخر تميل النظرية الاقتصادية إلى أن تخدم الحكم القائم حتى تلهم ممارسات فعالة من أجل تأطير السوق وتدعيم موقع الوطن في المنظومة العالمية. وينبغي أن نلاحظ في هذا الصدد أن لنظم الحكم الملموسة مضموناً يختلف عن «سلطة البورجوازية» إذ أن هذه السلطة تفرض نفسها من خلال هيمنات اجتماعية خاصة بكل قطر ومرحلة تاريخية، الأمر الذي يفترض بدوره أن ممارسات سلطة الدولة كفيلة أن تحقق الحلول الملائمة لاستمرار عمل الكتل الاجتماعية المهيمنة وإعادة تكوينها. ومن أجل تحقيق هذا الهدف تأخذ النظرية الاقتصادية

حريتها في مواجهة الاهتمامات الرئيسية لعلم الاقتصاد البحت حتى تركز على محاور بحث أخرى.

ينتمي عادة الفكر الوحيد المهيمن إلى هذا النوع الثاني من الفكر الاجتماعي بينما يركن علم الاقتصاد الخالص إلى الخطاب الأكاديمي غير المؤثر على واقع الحياة. بيد أن هناك استثناءات لهذه القاعدة العامة. ففي بعض المراحل التاريخية يتقرب الفكر المهيمن من مقولات علم الاقتصاد البحت، بل يندمج فيها، فلا بد من تحديد الظروف التي تخلق مثل هذا الوضع، خاصة وأننا نجتاز حالياً مرحلة من هذا النوع الإستثنائي.

لن أعود هنا إلى الأسباب التي تجعل خطاب الرأسمالية خطاباً اقتصادياً. أكتفي إذن بالقول إن هذا الطابع ناتج حاجة موضوعية جوهرية خاصة بهذا النظام. فالرأسمالية لا تكون إلا إذا توافر هذا الشرط، الأمر الذي يفترض بدوره انقلاب العلاقة بين مجال السياسة ومجال الاقتصاد وتغليب الثاني على الأول، بينما كان الوضع على العكس من ذلك في النظم السابقة. ويفتح هذا الانقلاب مساحة يحتلها بالتحديد علم الاقتصاد الجديد، حيث إن قوانين الاقتصاد تصبح حاكمة في إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالي في شموليته. بالإيجاز فإن هذا الإنقلاب هو شرط تبلور علم الاقتصاد الخالص.

لن أعود أيضاً إلى مراحل تكوين هذه النظرية. ألاحظ فقط أنها ظهرت فوراً في أعقاب الثورة الصناعية منذ أوائل القرن التاسع عشر، حيث اتخذت الرأسمالية شكلها المتكامل. كانت التعبيرات الأولى لهذه النظرية بسيطة لأقصى درجة، تكاد تكتفي بالمدح المفرط لفعل الأسواق، دون تحفظ (Bastiat) وقد وصف ماركس

هذه التعبيرات «لعام الاقتصاد» بأنها «اقتصاد مبتذل». ثم فيما بعد، وظف المنهج الرياضي من أجل صياغة قوانين الاعتماد المتبادل التي تضمن تحقيق التوازن العام (Walras). ولم تكتف هذه النظرية بإثبات أن الرأسمالية تستطيع أن تكون، فهي حقيقة قائمة بالفعل دون شك! حيث أرادت النظرية أن تثبت شيئاً آخر هاماً ألا وهو أن عمل النظام يحقق حكم العقلانية فيجيب على رغبات الأفراد إجابة صحيحة. وعلى هذا الأساس تزعم النظرية أن للرأسمالية مشروعية أزلية، بحيث إنها صارت نظاماً يمثل «نهاية التاريخ» ويتطلب هذا الإثبات العودة إلى ربط الاقتصاد بالمفاهيم والمقولات الاجتماعية والسياسية المشار إليها سابقاً. هكذا يصير خطاب الرأسمالية خطاباً شمولياً يتجاوز حدود قاعدته الاقتصادية. ثمة أبعاد عديدة للعلاقة التي تربط النظرية الاقتصادية الإتفاقية بقاعدتها الفلسفية. ولكن سوف أقتصر على تناول بعدين أساسيين فقط هما نظرية القيمة ومفهوم الحرية الفردية.

نحن هنا أمام الخيار بين مفهومين للقيمة أحدهما قائم على العمل الاجتماعي والآخر على التقويم الذاتي للمنفعة. أزعم أن هذا التعارض هو انعكاس لتعارض آخر أساسي في تعريف جوهر واقع المجتمع. فالمقولة الثانية التي تبلورت متأخراً ـ رداً على ماركس إلى حد كبير ـ تعرف واقع المجتمع بأنها تجمع أفراد، ولا غير. وفي هذا الإطار بذلت النظرية مجهوداً ليس فقط من أجل تثبيت قواعد فعل وإعادة إنتاج المجتمع بل أيضاً من أجل إثبات أن هذه القواعد تحقق الحل الأمثل؛ أي بمعنى آخر إرضاء أقصى ما يمكن من رغبات الأفراد؛ وعلى هذا الأساس تمثل نظاماً عقلانياً أزلياً. بيد أن هذا المجهود لم يأت بالثمار المطلوبة فلم يف بما تعهد به على الإطلاق في رأيي. ولكننا لسنا هنا بصدد مزيد من النقاش حول هذا

الموضوع. أما المقولة الأولى فهي معتمدة على مفاهيم قابلة للقياس الكمي، فهي ألهمت سلسلة من التحليلات الخاصة بالواقع الرأسمالي المدروس من خلال منهج وضعي، مثل نظرية التوازن العام لولراس التي طورها فيما بعد «آلي» (allais) في محاولة دمج آليات الاعتماد المتبادل ومنظومة القيم الذاتية؛ وكذلك منظومة «سرافا» (sraffa) الوضعية البحتة التي تجاهلت عمداً القيمة الذاتية.

كانت روح الوضعية التي ألهمت هذا التيار من النظرية الاقتصادية الإتفاقية قد خلقت شروطاً ملائمة لبناء جسر بين خطاب الرأسمالية من حانب وبين الخطابات الناقدة لها ـ وإن لم تكن هذه الخطابات تنتمي إلى المعارضة الجذرية للرأسمالية ـ من الجانب الآخر.

لا تقل العلاقة بين نظرية الاقتصاد الخالص ـ في أشكالها المختلفة ـ وبين فلسفة الحرية الفردية أهمية عن نظرية القيمة. نحن هنا أمام فلسفة أنتجتها البورجوازية لتدعيم موقفها إزاء النظام القديم، وبالتالي إقامة نظام بديل اقتصادي واجتماعي يتماشى مع مصالحها الأساسية. ولئن كانت هذه الفلسفة لا تختزل في مقولة الحرية الفردية، إلا أن هذا المفهوم الأخير يحتل فعلاً مكانة الصدارة في البناء الشمولي الخاص بالرأسمالية. إذ أن «الإنسان الإقتصادي» (Homo Economicus) الذي اخترعته هذه الفلسفة بوصفه تعبيراً صحيحاً وكافياً لفعل قوانين الاقتصاد إنما هو فرد حر، يقدم نفسه في سوق العمل أو يرفض شروطها، يقوم بمبادرة إنشائية إنتاجية أو يمتنع عنها، يشتري ويبيع بحرية مطلقة. بعبارة أخرى تفترض ممارسة الحرية تنظيم المجتمع على أساس تعميم السوق في مجالات عرض وطلب العمل والقيام بالمبادرة الإنتاجية وتبادل المنتجات.

يفترض منطق العمل طبقاً لهذا المبدأ توافر جميع الشروط اللازمة من أجل ممارسة الحرية الفردية المطلقة وغياب أي ظرف آخر يحد من فعالية الأولى. وانطلاقاً من هذه الملاحظة يذهب الفكر الفلسفي المعنى إلى أن جميع الظروف التاريخية التي قد تعوق فعل حرية الفرد ـ مثل الدولة التاريخية أو حتى الملكية الخاصة كما سنرى فيما يلي ـ هي عوامل «غير عقلانية» وبالتالي فإن إلغاء الظروف التاريخية التي قد تعوق فعل حرية الفرد، مثل الدولة التاريخية او حتى الملكية الخاصة كما سنرى فيما يلي هي عوامل «غير عقلانية» وبالتالي فإن الغاء هذه الظروف هي شرط ممارسة المشروع القائم على تحويل الكوكب إلى تجمع أفراد أحرار يتلاقون في الأسواق للتفاوض على جميع ملابسات العلاقات البينية في تمام المساواة، إذ أن لا أحد منهم يملك رأس مال مثلاً يعطي له امتيازاً على غيره.

أقصى ما هو مطلوب في إطار هذا التصور هو وجود كيان يقوم بإدارة الأسواق ـ على صعيد عالمي بالطبع. فمن يشاء يتقدم إلى هذا الكيان بمشروع إنشائي يخضع بدوره لمناقصة مالية. فيقرض الكيان ـ بوصفه مصرفاً ـ الأموال اللازمة لتنفيذ المشروع لمن فاز في المناقصة. وثمة أفراد آخرون يعرضون عملهم على أصحاب إدارة المشروعات كما تعرض جميع المنتجات للبيع في أسواق شفافة.

لا ريب أن هذا التطبيق المطلق لمنطق السوق يخيف معظم أنصار الرأسمالية التاريخية القائمة بالفعل. لذلك امتنع هؤلاء عن اقتراح تنفيذ مثل هذا المشروع الطوباوي؛ عدا «ولراس» «وآلى» اللذين قطعا بجرأة خطوات واسعة في هذا الاتجاه. أما بعض التياراتُ الناقدة للنظام فقد تحركت بارتياح في مناخ هذه الطوبارية لأنها ترسى على أن تكون نوعاً من الرأسمالية دون رأسماليين.

هكذا تصور أصحاب هذه التيارات نوعاً من التخطيط الشامل يسير طبقاً للقواعد المرسومة فيما سبق، فهي قواعد بدت لهم قواعد سوق مطلقة قائمة على المساواة الصحيحة بين الأفراد، أي بمعنى آخر نوع من «اشتراكية السوق» التي يمكن تحقيقها إما على صعيد عالمي (وهو الحل الأمثل) وإما على الأقل على صعيد الوطن. وكان المفكر الإيطالي باروني (Barone) المبادر النظري لهذا الاتجاه، أي اتجاه تصور رأسمالية دون ملاك رأس مال بالوارثة. علماً بأن المشروع المجتمعي المتصور لا يتحرر عن فعل الإستلاب الاقتصادي السلعي. وبالطبع شارك هذا الفكر اهتمامات البحث عن شروط تحقيق التوازن العام، واستخدم في هذا الإطار منهجاً وضعياً قائماً على مقياس قيمة العمل. هكذا اخترعت الأدوات التي وُظفت فيما بعد في «التخطيط الإشتراكي».

نرى إذن أن المفهوم البورجوازي للحرية الفردية الذي يقوم عليه بناء علم الاقتصاد الخالص هو مفهوم ذو طابع فوضوي يميني، يعادى الدولة من حيث المبدأ كما يعادى بصفة عامة أي نوع من التنظيم الجماعي ـ مثل النقابات ـ وكذلك الممارسات الإحتكارية، لذلك هو مفهوم تمتع دائماً بشعبية في أوساط قطاع الأعمال الصغيرة والمتوسطة الحجم؛ وعليه صار أحد أعمدة الفاشستية في عقدي العشرينيات والثلاثينيات لهذا القرن، عندما تشوشت هذه الطبقات من جراء الأزمة الاقتصادية الكبرى. بيد أن معاداة الدولة هنا يمكن أن تنقلب إلى عكسها تماماً، أي عبادة الدولة، كما حصل بالفعل في أنماط الفاشستية التاريخية. وكثيراً ما يحدث مثل هذا النوع من الانقلاب في داخل الإيديولوجيات الطوباوية. وللنظرية القائمة على عبادة السوق التي نحن بصددها هنا طابع طوباوي واضح إذ أنها تقوم على افتراضات بعيدة تماماً عن واقع

الرأسمالية القائمة بالفعل فتلغي من ذهننا، وجود الدولة والأمة والطبقات والتملك الخاص لرأس المال والمنظومة العالمية... الخ كما تلغى من ذهننا ظروف المنافسة الحقيقية (ومن سماتها فعل الاحتكارات وشروط استغلال الموارد الطبيعية... الخ) إلا أن الواقع الملغى في النظرية ينتقم ويفرض نفسه في نهاية المطاف. والذي يختفي وراء خطاب الاقتصاد الخالص إنما هو نمط حقيقي للسوق مختلف تماماً عن التصور النظري له. فللسوق الحقيقة طابع مزدوج واضح فهي ـ بصفتها سوقاً وطنية ـ مندمجة في أبعادها الثلاثة (كسوق للعمل ولرأس المال وللسلع). بينما هي ـ بصفتها سوقاً عالمية مبتورة مختصرة على بعدين إثنين فقط، ينقصها بعد اندماج العمل على صعيد عالمي

وينعكس هذا الإزدواج في عمل السوق في ظهور نزعات قومية إلى جانب صراع الطبقات، الأمر الذي يدفع خطاب الفوضوية اليمينية إلى الدمج مع خطاب القومية المتطرفة. وكذلك فإن الطوباوية الرأسمالية تتناول موضوع الموارد الطبيعية كما لو كانت هذه الأخيرة مجرد سلع، لا غير، الأمر الذي يؤدي إلى نتائج فاجعة تلغى إدعاءات النظام من حيث عقلانيته.

لا وجود في واقع التاريخ للرأسمالية الخالصة، بل ليس نمطها صورة مقاربة للرأسمالية القائمة، فهو شيء آخر أصلاً. وبالتالي فإن النظرية المستدرجة من النمط الخالص المذكور لا معنى لها ولا يمكن تطبيقها عملياً. وعليه يضطر مفكرو الرأسمالية أن يأخذوا في اعتبارهم الدول والمنافسة بينها والطابع الإحتكاري السائد في السوق وتحكم توزيع الملكية على نمط توزيع الدخل...الخ. هكذا يصير خطاب أصحاب ايديولوجيا الرأسمالية ثنائي الطابع، يقول بمبادىء الاقتصاد الخالص من جانب، ثم يطور سلسلة من

الاقتراحات الملوسة التي تمس مجال السياسة الاقتصادية من الجانب الآخر، دون الاعتراف بأن ثمة تناقضاً بين المنهجين. فيهرب من الصعوبة بالقول السهل إن الاقتراحات الملموسة المعنية تخضع لمقتضيات «الحل الأمثل من الدرجة الثانية (Best Second). ولكن واقع الأمر هو أن هذه الاقتراحات تخدم مصالح لم تعترف النظرية بوجودها، وهي مصالح تتجلى في عمل الدولة وأهداف الطبقات الحاكمة والشروط المفروضة من جراء توازن القوى الإجتماعية، وهي جميعاً ظروف خاصة بالمكان والزمان.

لعل ما سبق من تحليل قد ساعد على إدراك الأسباب التي تجعل الفكر الرأسمالي الوحيد المهيمن لا يرتدي عادة ثياب الطوباوية الرأسمالية القريبة من اللاعقلانية. فهذا الفكر المهيمن يتخذ عادة شكلاً واقعياً يلائم الظروف، فيجمع بين مقتضيات السوق وبين مقتضيات الحلول الاجتماعية التي يفرضها عمل الدولة وصراع الطبقات وفعالية الكتلة المهيمنة.

لن أعود هنا إلى تاريخ مفصل لتكوين الفكر الرأسمالي الوحيد، مكتفياً بالتركيز على أهم سماته في مرحلته المعاصرة.

خلال المرحلة التي تمتد من عقد الثمانينيات للقرن التاسع عشر (أي عندما تكونت الإحتكارات بالمعنى الذي وصفها هبسن Hoboson وهلفردنج Hilferding ولنين) إلى عام ١٩٤٥ اتخذ الفكر الوحيد للرأسمالية شكلاً اقترح تسميته ب«فكر ليبرالي وطني للاحتكارات». والمقصود بصفة الليبرالية هنا هو اعتماد هذا الفكر على القناعة بأن الأسواق (الاحتكارية بالطبع) هي المسئولة بالأساس عن ضبط الاقتصاد ـ ولو في إطار سياسات ملائمة للدولة ـ من جانب وممارسة الديمقراطية السياسية البورجوازية من الجانب

الآخر. أما وصفها بالوطنية فهو إشارة إلى تفوق اعتبار المصالح الوطنية وعلى أساسه إضفاء مشروعية للسياسات التي تقوم الدولة بها من أجل تدعيم موقع الأمة في المنظومة العالمية. وفعلت سياسات الدولة المعتبرة فعلها بالاعتماد على تكتلات اجتماعية تقودها مصالح الاحتكارات بالتحالف مع طبقات وسطى أو ارستقراطية من أجل عزل طبقة العمال الصناعيين. وثمة أشكال عديدة لهذه التكتلات اتصف بها كل قطر على حده! فمثلاً هناك التحالف الأساسي مع طبقة الفلاحين الناتج عن تاريخ الثورة الفرنسية أو مع الارستقراطية في كل من انجلترا وألمانيا البسماركية. يضاف إلى ذلك أيضاً عناصر تقوية فعالية هذه التكتلات المترتبة على التوسع الإستعماري الكولونيالي في كثير من الأحوال. في هذا الإطار عملت البرلمانية الانتخابية كنوع من الساحة المفتوحة للتفاوض المرن على شروط ضمان التكتل الاجتماعي وتكيفه مع الظروف الطارئة والتطور العام. وبالرغم من أن هذا النمط لا يستحق أن يعتبر «دولني» بصفة أساسية، إلا أن بعيد تماماً عن الفوضوية اليمينية المعادية للدولة. فالدولة موجودة هنا من أجل إدارة التكتل المهيمن وتأطير الأسواق طبقاً لمقتضيات التحالفات المعنية (من خلال دعم المزارعين على سبيل المثال)، وكذلك إدارة المنافسة الدولية (من خلال الحماية الجمركية والممارسات النقدية). فكانت تدخلاتها في هذه الشئون تعتبر مشروعة تماماً، بل ضرورية. هكذا نرى أن الفكر الوحيد لهذه المرحلة لا يمت بصلة لطوباوية الاقتصاد الخالص، الذي عزل نفسه في أبراج العاج الأكاديمية، حيث ظل مفكروه يشتكون الواقع المعتبر منهم غير عقلاني لا يخضع لعقلانية الرأسمالية الخالصة، دون أن يكون لهذا الخطاب أي تأثير على واقع الحياة.

دخل هذا الفكر الوحيد في أزمة عندما دخل النظام القائم عليه نفسه في أزمة، أي عندما أدى احتدام المنافسة الاقتصادية إلى الإصطدام العسكري في الحرب العالمية الأولى وما تلى ذلك، أي ظهور الإجابة الفاشستية خلال العقدين ما بين الحربين، يمثل انزلاقاً في إطار منطق هذا الفكر الوحيد، فالفاشستية تنازلت عن الجانب الديمقراطي للنظام ولكن لم تهجر بالمرة مقتضيات التحالفات الاجتماعية الداخلية المدعمة لسلطة الاحتكارات كما أنها لم تتنازل عن القومية بل أخذت في المبالغة في شأنها. أزعم إذن أن الفكر الفاشستي ينتمي إلى الفكر الوحيد السائد سابقاً، ولو أنه مثل شكلاً مريضاً له.

لم يكن الفكر الوحيد لليبرالية قائماً على مقولات الفوضوية اليمينية ومفهومها للحرية الفردية؛ على العكس من ذلك اعترف هذا الفكر بأهمية دور الدولة بوصفها كياناً يضمن حكم القانون. بيد أن ممارسات الديمقراطية ظلت ـ في هذا التطلع ـ محدودة في آفاقها. فاعترفت هذه الديمقراطية بحقوق الإنسان ومبادىء المساواة القانونية، كما اعترفت بحق التنظيم الجماعي إلى حد ما ولكنها لم تتجاوز هذه الحدود؛ فما ظهر في كل من التجربة الإشتراكية السوفيتية وفي الرأسمالية بعد الحرب العالمية الثانية ـ من حقوق اجتماعية خاصة تلازم تدعيم الحقوق العامة لم يكن إلا جنينياً في تلك المرحلة الباكرة في الغرب ما بين الحربين.

لقد دخل الفكر الوحيد الليبرالي الوطني في أزمة عندما انهارت قدرة النظرية الاقتصادية على ضمان سير الآلة الاجتماعية سيراً يوافق الأصوات. فكانت النظرية الاقتصادية المعنية هنا قد صارت منظومة شاملة متجانسة نظمها الاقتصادي البريطاني الفردمارشال (Marshall) فأعطاها شكلاً اعتبر في أيامها «نهائياً»، بمثابة خطاب

«التوافقات العامة» (Harmonies Universelles) فادعت النظرية أن الأسواق مضبطة تلقائياً ـ بشرط تأطيرها بواسطة سياسات الدولة الملائمة! بمعنى أن فعلها يلغي تلقائياً أي اختلال قد ظهر في التوازن العام بين العرض والطلب. بل لم تقتصر على طرح عام بهذا المعنى. فأخذت تنظر للأمور بالتفصيل في مختلف مجالات الحياة الاقتصادية. فطورت على هذه الأسس نظريات في مجال الدورة الاقتصادية تكمل الاطروحات العامة حول التوازن العام، كما طورت بالموازاة نظريات في مجال ميزان المدفوعات الخارجية تضمن تلقائياً تحقيق التوازن على صعيد عالمي. ثم توجّت هذه المجهودات بنظرية عامة للنقود وإدارتها.

انهارت الآمال المعلقة بفاعلية آليات التضبيط الموصوفة أعلاه انطلاقاً من عام ١٩١٤! بيد أن الفكر الوحيد المذكور سابقاً قد ظل يفرض وصفاته ما بين الحربين، مثل الحماية الجمركية والسعي إلى تدعيم سعر الصرف للعملة الوطنية وتخفيض المصروفات العامة والأجور. هل يمكن تفسير هذا التمسك بالوسائل التقليدية في مواجهة الأزمة بمجرد الكسل الفكري وثقل الموروث، أعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال لن تفلح تقدماً من خلال مزيد من البحث في المجادلات الاقتصادية النظرية التي احتلت مقدم المسرح في تلك الفترة التاريخية، بل لينبغي نقل مركز الدراسة إلى مجال آخر وهو واقع التوازنات الاجتماعية التي قامت عليها السياسات المتبعة! فظلت الطبقة العاملة معزولة نسبياً، وذلك إلى أن بدأت الأحوال تتغير من هذه الزاوية انطلاقاً من النيوديل الروزفلتي في الولايات الامريكية والجبهة الشعبية في فرنسا، أي خلال النصف الثاني من عقد الثلاثينيات. علماً بأن رأس المال لا يتنازل عن أقصى مطالبه قسوة إلا إذا كان احتدام الصراع الطبقي يفرض ذلك. هكذا

نستطيع أن ندرك لماذا تلك الاطروحات التي قدمها كينز باكراً ـ وهي أطروحات قالت إن الوصفة التقليدية المذكورة أعلاه لا تساعد على الخروج من الأزمة بل على العكس من ذلك تحبس في حلقة مفرغة فتنتج تفاقماً للأزمة ـ لم تجد صدى في أوساط الحكم فكان لا بد أن ننتظر انقلاب ميزان القوى الاجتماعية لصالح الطبقات الشعبية في أعقاب الحرب العالمية الثانية لكي تصبح أطروحات كينز محور الفكر الوحيد الجديد.

أزعم إذن أن التغيير في ميزان القوى الاجتماعية هو السر الذي يفسر التحول في الفكر السائد الوحيد إي هو السر الذي يفسر تبلور الفكر الجديد الذي حل محل الليبرالية الوطنية السابقة فساد على صعيد عالمي من ١٩٤٥ إلى عام ١٩٨٠. فقد ترتب على هزيمة الفاشستية تحول هام في العلاقات الاجتماعية لصالح الطبقات العاملة التي كسبت مشروعية لا سابق لها، كما أخذت شعوب المستعمرات تنجز انتصارات في حركة تحررها، وكما كسب النظام السوفيتي احتراماً عاماً من قبل شعوب العالم. أزعم أن هذه التحولات هي التي تفسر النظام الثلاثي الذي ساد خلال مرحلة ما بعد الحرب. فقام هذا النظام على بناء دولة الرفاهية في الغرب الرأسمالي المتقدم ودفع المشروع التحدثي التقدمي في أطراف المنظومة والتخطيط الدولتي على النمط السوفيتي في شرقها. وأطلق على هذا النمط الثلاثي اسماً مشتركاً ألا وهو «فكر اجتماعي ووطني فعل فعله إطار نمط من العولمة المضبطة «Controlled Globalization». إن المفكر المجرى كارل بولاني Polanyi هو أول من أدرك مغزى الفكر الجديد وشروطه! وذلك في مرحلة باكرة بعد الحرب العالمية مباشرة أي قبل أن تكون عناصر الفكر الجديد قد تجمعت بوضوح. لن أعود هنا إلى النقد الذي

قدمه بولاني فيما يخص الليبرالية السابقة التي رآها مسئولة عن الكارثة. فضرب المفكر المذكور الفكر الليبرالي في قلبه وأوضح طابعه الطوباوي الخطير عندما أثبت أن العمل والطبيعة والنقد لا يمكن أن يعالج أمرهم كما لو كانت «سلعاً» إذ يتم هذا العلاج على حساب وضع الإنسان المتدهور نتيجة إخضاعه للاستلاب السلعى وعلى حساب الطبيعة التي تدمر دون رحمة. كما يفترض العلاج التقليدي المنقود الفصل التام بين مفهوم النقد ومفهوم السلطة وإنكار العلاقة الوثيقة التي تربطهما، الأمر الذي يعطى الأولوية لممارسات المضاربة المالية على جميع الاهتمامات الأخرى. وسنرى فيما بعد كيف أن العوامل الثلاثة اللاعقلانية لليبرالية قد ظهرت من جديد انطلاقاً من عام ١٩٨٠.

هكذا نرى أن الفكر الوحيد الذي ساد من ١٩٤٥ إلى ١٩٨٠ قد أقيم ـ جزئياً على الأقل ـ على أساس نقد الليبرالية. لذلك أسميته فكراً اجتماعياً وطنياً. فإلغاء صفة الليبرالية من هذه التسمية إشارة إلى التحول المذكور. وثمة تسمية أخرى لهذا الفكر «الكينزية»، مؤكداً أهم أطروحتها في مجال ادارة الاقتصاد. على أن هذا الفكر لم يخرج عن إطار الرأسمالية. ولذلك لم يقطع بشكل جذري علاقاته بجوهر الليبرالية، بل اكتفى بتكيفها مع التوازنات الاجتماعية الجديدة. فظل العمل يعالج بوصفه سلعة، ولو تم تخفيف قسوة هذا الاسلوب من خلال الأخذ بمبدأ المفاوضات الجماعية وتعميم الضمان الاجتماعي وربط رفع الأجور بالموازنة مع تقدم الانتاجية. كذلك فقد ظلت الموارد الطبيعية تعتبر لا نهاية لها، الأمر الذي شجع التبذير المتفاقم في استغلالها. فقام هذا التبذير على القناعة بسلامة مبدأ «تبخيس قيمة المستقبل» ـ وهو مبدأ أساسي في الفكر الاقتصادي الإتفاقي ـ بينما العقلانية الطويلة

الأجل تطالب ـ على العكس من ذلك «تقييم المستقبل». أما في الشئون النقدية فقد أخذت الممارسات تتناول النقد على أنه وسيلة إدارة الاقتصاد والسياسة على الأصعدة الوطنية وعلى الصعيد العالمي فكانت اتفاقية برتن وودز ترمى إلى تحقيق الاستقرار في أسعار الصرف. ثم استخدمت «الاجتماعية» (ولا أقول «الاشتراكية») إلى جانب صفة الوطنية للإشارة إلى جوهر الهدفين الإثنين للسياسة المتبعة، وبالتالي إلى الوسائل المعبئة من أجل إنجازها. فظل نمط توزيع الدخل ثابتاً بشكل استثنائي، نتيجة فعل سياسات التضامن الاجتماعي، كما أخذ الاتفاق على الخدمات الاجتماعية في التزايد المستمر من خلال ممارسات تدخل الدولة. علماً بأن هذه الأهداف قد تم إنجازها على الصعيد الوطني بصفة أساسية حيث إن المناهج المعبئة من أجلها قد اعتمدت بالأساس على تدخلات الدولة في جميع مجالات الاقتصاد والمجتمع. لقد أشارت نظرية التضبيط» (التي أطلق عليها أحياناً صفة «الفوردية») التي تم تطويرها فيما بعد إلى الظروف التي أضفت مشروعية اجتماعية لهذا النمط. بيد أن صفة الوطنية المذكورة هنا لم تصبح مرادفاً لقومية متطرفة على نمط ما كانت عليه قبل الحرب العالمية الثانية لأن الممارسات الوطنية المذكورة قد اندرجت في جو عام من الانفتاح العالمي (وخطة مارشال وتوسع أنشطة الشركات المتعددة الجنسية وتواصل المفاوضات شمال / جنوب في إطار منظمات الأمم المتحدة قد أشارت إلى هذا الطابع للجو العام) وكذلك «الأقلمة» (والمشروع الأوربي في هذا المجال الجديد). أزعم أن نمط العولمة الخاص بالمرحلة هو نمط «مضبط» على عكس ما صار فيما بعد، انطلاقاً من عام ١٩٨٠، والذي يتصف بإلغاء جميع القيود التي كانت تؤطر فعلها سابقاً.

ثمة تماثل واضح بي أهداف دولة الرفاهية في الغرب المتقدم ومرامي التحديث والتصنيع في العالم الثالث الذي نال استقلاله في أعقاب الحرب العالمية الثانية (وقد أسميت هذا المشروع «مشروع باندونج لآسيا وافريقيا»). ولذلك نستطيع أن نعتبر أن هاتين الصورتين تنتميان إلى الفكر نفسه السائد عالمياً خارج منطقة النفوذ السوفيتية. فكان الهدف النهائي للمشروع بالنسبة إلى العالم الثالث هو إنجاز «اللحاق» بالعالم المتقدم بواسطة اندماج فعال في المنظومة العالمية. لم يكن الفكر الوحيد السائد خلال مرحلة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٠ يختزل في جانبه الاقتصادي (وهو الإدارة الماكرو اقتصادية الكينزية على الأصعدة الوطنية)، فشمل جوانب عديدة جعلته مشروعاً مجتمعياً حقيقياً وكاملاً، رأسمالي الطابع بالقطع، ولكن ذا جانب اجتماعي واضح. هكذا أنجز خلال المرحلة تقدم ملحوظ في مجال الحقوق الاجتماعية الخاصة المدعمة للحقوق العامة مثل الحق في العمل وقوانين العمل، وحق التعليم والصحة والضمان الاجتماعي وإقامة نظم للمعاشات وتحسين أوضاع النساء في العمل وخارجه، فأصبحت هذه الأهداف جميعاً تدخل في تعريف التنمية نفسها. علماً بأن الإنجازات في هذه المجالات قد اختلفت بحسب الظروف المحلية وقوة الحركة الاجتماعية، ثم أخذت الحركة في التآكل وانخفض زخمها وقدرتها على التواصل بعد أربعة عقود من التواصل المستمر؛ كما أخذ ـ بالموازاة ـ النمط السوفيتي يقترب من حدوده التاريخية دون أن يفلح في تجاوزها، فقد أدى هذا التطور إلى تأزم النظام ـ انطلاقاً من عام ١٩٨٠. ثم أخذت الأزمة في التفاقم حتى أدت إلى إنهيار الأنماط الثلاثة (دولة الرفاهية ومشروع باندونج والنظام السوفيتي) خلال عقد الثمانينات. أزعم أن هذه الأزمة المنتشرة على أرضيات الواقع هي التي أدت

بدورها إلى إنهيار نمط الفكر الإجتماعي الوطني المندرج في إطار عولمة مضبطة، وليس العكس. أي أزعم أن انهيار الفكر لم يكن ناتج مجادلة تمت على أرضية النظرية الاقتصادية حيث ظهر جيل جديد من شباب «الليبرالية المتطرفة» يعارضون «دينوصورات الإشتراكية» كما يقال في كثير من الخطب السطحية التي تحتل مقدمة مسرح الإعلام.

وإلى الآن لم يجد النظام سبيله في العودة إلى نوع من الاستقرار. لذلك اعتبرت أن طابع الفوضى هو الغالب في الظروف الراهنة؛ فلا أرى أنه في سبيل إنجاز نوع جديد من «النظام» على الأصعدة الوطنية والصعيد العالمي؛ كما أرى أن ممارسات السلطة لم تخرج بعد عن إطار إدارة الأزمة، فلا تقيم قاعدة سليمة تتيح التوسع على أسس مجددة.

تحكم هذه الملاحظة الأخيرة التحاليلات الخاصة بالفكر الوحيد الجديد المعاصر، الوثيق الصلة بواقع الأزمة. فهذا الفكر الذي يقدم نفسه على أنه «ليبرالية جديدة معولمة» يستحق أن يتصف بشكل أدق على أنه فكر ليبرالي جديد غير اجتماعي يعمل في إطار عولمة غير مضبطة. وفي هذه الظروف يصير المشروع الليبرالي المعولم مشروعاً طوباوياً مستحيل التنفيذ. لن أعود هنا إلى مخصصات هذا المشروع المعروفة تماماً: الخصخصة، الإنفتاح، الصرف العائم، تخفيض مصروفات الدولة، إلغاء التقنين (Deregulation) من أجل إطلاق مطلق الحرية لفعل الأسواق... الخ. ليست هذه المخصصات قابلة للاستدامة لأنها تحبس الرأسمالية في حلقة ركود، كما أشار إليه سويزي ومجدوف (Sweezy, Magdoff) اللذان قالا إن قانون الربحية ـ إذا فعل فعله منفرداً ـ طبق لمنطقة ـ لابد أن ينتج اختلالاً

مزمناً في التوازن لصالح العرض على حساب الطلب. كأن سير حركة الرأسمالية يتطلب عمل قوة مضاد لمنطقه الخالص، أي عمل قوة «مضادة للنظام» Antisystemic يمثلها الصراع الطبقي. أعتقد أننا هنا أمام نموذج رائع لقانون الجدلية في سير المجتمع. فعلى العكس مما تدعيه نظرية الاقتصاد الخالص ليست السوق «مضبطة» من تلقاء نفسها، فهي في حاجة إلى قوة خارجة عنها تضبط سيرها.

ليست الخيارات القاسية التي تدعو إليها الفكر الوحيد الجديد ناتج انزلاق نظري، بل ـ كما سبق أن قلت ـ ناتج ميزان قوى تطور بدرجة متطرفة لصالح رأس المال على حساب الطبقات الكادحة وشعوب أطراف النظام، التي فقدت مواقع القوة المكتسبة سابقاً في أعقاب هزيمة الفاشستية. أضيف إلى ذلك أن الأزمة التي تلازم هذا الانقلاب في الميزان قد أنتجت بدورها حاجة إلى «تمييل» Finapciarisation الاقتصاد. وقد سبق أن اقترحت تفسيراً لهذه الظاهرة في مكان آخر.

بيد أن الممارسات الاقتصادية القائمة بالفعل من أجل إدارة الأزمة التي نحن بصددها هنا ـ تناقض في كثير من الأحيان مقولات وصفة الفكر الوحيد المعتبرة تناقضاً حاداً. فالعولمة المدعو إليها لا تزال مبتورة، بل يتفاقم هذا الطابع كلما تتخذ إجراءات أكثر قساوة في مجال هجرة العمل على صعيد عالمي، كما أن الخطاب النظري حول مزايا المنافسة لا يمنع تدعيم ممارسات مضادة له من أجل حماية امتيازات الاحتكارات (والمفاوضات في إطار الغات ثم المنظمة الدولية للتجارة أمثلة واضحة لهذا التناقض بين القول والفعل)، كما أن تأكيد مبدأ تبخيس المستقبل يشل تماماً فعالية الإجراءات التي ينبغي اتخاذها من أجل حماية البيئة. وكذلك فإن الإدعاء بأن النظام الجديد المزعوم قائم على تدعيم

الميول الأممية البعيدة عن القومية المتطرفة يظل كلاماً على ورق، إذ أن القوى العظمى (ولا سيما الولايات المتحدة) تلجأ إلى استخدام قوتها أكثر مما كان الأمر عليه سابقاً وذلك في جميع المجالات، من العسكري (حرب الخليج مثال لهذا الاتجاه) إلى الاقتصادي (استغلال المادة رقم ٣٠١ للقانون الأمريكي في العلاقات التجارية الدولية).

على أن الفكر الوحيد الجديد يلهم سياسات ترمى إلى تفكيك الحقوق الاجتماعية الخاصة التي سبق أن اكتسبتها الطبقات العاملة والشعبية، الأمر الذي يفرغ خطاب الديمقراطية من مضمونه حتى يصير خطاباً كلامياً فارغاً. هكذا تحل طوباوية الفوضوية اليمينية محل ديمقراطية المواطنين الواعين. بيد أن الواقع يأخذ ثأره على هذا التناقض بين القول والفعل من خلال تأكيد خصوصيات جماعية مثل الاثنية والدينية وغيرها، في مواجهة دولة فقدت فعاليتها وشرعيتها وسوق فوضوية تعمل في عكس اتجاه التضبيط.

لذلك أزعم أن الفكر الوحيد الجديد لا مستقبل له؛ فهو عرض من عروض الأزمة وليس حلاً لها؛ هو جزء من المشكلة وليس إجابة عنها.

هل من الممكن تصور الخطوط العامة لخطاب معارض صحيح متماسك وفعال، يتمتع بالمصداقية المطلوبة؟ لن أحاول هنا أن أطرح إجابة عن هذا التساؤل الذي يخرج عن إطار هذه الدراسة. سوف أكتفي إذن بالقول إن الخطاب المعارض لن يكتسب طابعاً جذرياً إلا إذا اتخذ موقفاً صريحاً ـ دون لبس فيه ـ من المبادىء الأساسية التي تقوم الرأسمالية عليها، وأولها الاستلاب الاقتصادي السلعي. هذا كان هو رأي ماركس، في قراءتي له.

٢

تجاوز أم تطوير الحداثة؟

نقد مفهوم ما بعد الحداثة

اقترحت في الجزء الأول من هذه الدراسة قراءة للأشكال المتتالية التي اتخذتها الايديولوجيا المهيمنة في مجتمع الرأسمالية المعاصرة. فاخترت محور الاقتصاد السياسي محوراً أساسياً من أجل تعريف الثابت والمتغير في هذه الإيديولوجيا، معتبراً أن هيمنة البعد الاقتصادي في إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالي في شموليته هي سمة خاصة لهذا النمط المجتمعي، تفرض بدورها هذا الخيار للانطلاق في البحث.

وقد توصلت إلى أن النواة الصلبة في هذه الأيديولوجيا تتجلى في خطاب الطوباوية الليبرالية الذي يقول إن عمل السوق «يضبط» من تلقاء نفسه الحياة الاجتماعية المعاصرة، وإن هذا «التضبيط» مرحب به. ثم لاحظت أن ايديولوجيا الاقتصاد السياسي للرأسمالية لا تعبر عن نفسها في هذا الشكل المتطرف عدا في ظروف استثنائية، إذ أن هناك مجموعتين من العوامل تكيف فعل هذا المنطق الأحادي الأبعاد، وهما: أولاً ميزان القوى الاجتماعية الذي

يتمحور حوله التناقض الرئيسي بين العمل ورأس المال، وهو التناقض الذي يعرف الرأسمالية كنمط اجتماعي، وثانياً ميزان القوى الذي يحكم العلاقات بين مختلف الأمم المشاركة في النظام على صعيد عالمي. وهذان الميزانان هما في تحول مستمر، الأمر الذي يحدد بدوره خصوصيات كل مرحلة من مراحل التطور العام. وعلى ايديولوجيا الاقتصاد السياسي أن تتكيف مع هذه التحولات حتى تكون فعالة في القيام بدورها في إعادة إنتاج المجتمع. هكذا توصلت إلى قراءة للتاريخ المعاصر على أنه يتكون من ثلاث مراحل متتالية هي. بالإيجار ـ مرحلة الليبرالية الوطنية ثم مرحلة الاجتماعية الوطنية ثم مرحلة الليبرالية المعولمة.

لم أكن قاصداً ـ من وراء تركيز التحليل على بعد الاقتصاد السياسي ـ اختزال الفكر السائد في النظام الاجتماعي في هذا البعد.. بل على العكس من ذلك أزعم أن الفكر الاجتماعي يتناول أبعاد الحياة الاجتماعية، حتى يقوم بدوره في المجتمع. وبناء على ذلك يتفرع الفكر الاجتماعي إلى فروع مخصصة بمختلف أوجه الواقع الكلي. ولا ريب أن تقدم المعرفة يفترض إنجازات في مختلف هذه المجالات الفرعية، حتى يكون هذا التقدم بدوره ناتج ملاحظة دقيقة وثاقبة للحقائق الجزئية. يبقى بعد ذلك دائماً تقدير هذه الإنجازات، أي بمعنى آخر الإجابة عن السؤال الأساسي وهو الآتي: هل أصبح من الممكن ربط مختلف إنجازات المعرفة الفرعية ودمجها في تفسير موحد للواقع الاجتماعي ككل؟

للإجابة عن هذا السؤال طابع فلسفي بالضرورة. لقد كان لإجابة جميع فلسفات العوالم القديمة (أي السابقة على الحداثة الرأسمالية) طابع ميتافيزقي صريح. فكانت هذه الفلسفات تؤكد أن هناك نظاماً يحكم الكون ويفرض نفسه على الطبيعة

والمجتمعات والأفراد، فأقص ما كان يمكن أن يحققه البشر ـ فرادى وجماعات ـ إنما هو اكتشاف أسرار هذا النظام، بواسطة صوت الأنبياء وإدراك مغزى الأحكام الميتافيزيقية المضمرة، فالطاعة لها.

نشأت الحداثة عندما تخلى الفكر الفلسفي عن هذا الإرث. فدخل البشر في فلك الحرية ومعها القلق، وفقد الحكم طابعه المقدس، وصارت ممارسات الفكر العقلاني تنعتق عن الحدود المفروضة عليه سابقاً. فأدرك الإنسان منذ هذه اللحظة أنه هو صانع تاريخه، بل إن العمل في هذا السياق واجب، الأمر الذي يفرض بدوره ضرورة الخيار. انطلقت الحداثة إذن، عندما أعلن الإنسان انعتاقه من تحكم النظام الكوني. وارتأى ـ وأشارك العديد من الآخرين في هذا الرأي ـ أن هذه القطيعة كانت أيضاً لحظة تبلور الوعي بالتقدم. فالتقدم ـ في مجال إنماء قوى الإنتاج أو في مجال تراكم المعلومات العلمية الجزئية ـ ظاهرة موجودة منذ الأزل. ولكن الوعي بالتقدم، أي الغربة في إنجازه، وربطه بالتحرر، إنما هو شيء آخر، حديث النشأة. من هنا أصبح مفهوم التقدم وثيق الصلة بالمشروع التحرري، كما أصبح العقل مرادفاً للتحرر والتقدم.

لقد سبق أن كتبت في عديد من المناسبات أن سيادة العقل الميتافيزيقي في العصور القديمة نتاج ضرورة موضوعية فرضتها آليات سير النظم السابقة على الرأسمالية، تلك النظم التي أسميتها لهذا السبب بالتحديد نظماً خراجية قائمة على الاستلاب الميتافيزيقي. فاستنتجت من هذا الطرح أن القطيعة الفلسفية التي نحن بصددها هنا ـ أي تجاوز هذا النوع من الاستلاب ـ هي بدورها نتاج تحول كيفي تم على أرضية الواقع الاجتماعي الذي صار رأسمالياً. أقول تجاوز هذا الاستلاب الميتافيزيقي ولا أقول إلغاءه، لأن للإنسان بعداً

انثروبولوجياً يتعدى التاريخ ويجعله «حيواناً ميتافيزيقياً». على أن نقاش هذه المشكلة يخرج عن إطار موضوعنا هنا.

إن مقولة تجاوز هيمنة الميتفيزيقيا تعني إذن تأكيد الفصل بين الطبيعة والمجتمع وبالتالي رفض إدماج المجالات من خلال قوانين الطبيعة (والتي على العلوم الطبيعية أن تكتشفها) والمجال الذي تحكمه «قوانين المجتمع». أستخدم هنا الهلالين للإشارة إلى وضع هذه القوانين المجتمعية المختلفة اختلافاً جوهرياً عما هو عليه في مجالات الطبيعة، حيث إن الإنسان «يصنع تاريخه» كما سبق أن قلت. وقد رأيت أنه من المفيد تكرار هذا الموقف لأنه موقف غير مقبول من قبل العديد من المفكرين الذين يقولون إن علوم الطبيعة تمثل النموذج المثالي الذي يجب أن تقترب منه العلوم الإجتماعية. أما أنا فأعتقد أن هذا التشبيه مستحيل، بل مشوه. ولذلك آثرت أن أتحدث عن «الفكر الاجتماعي» بدلاً من استخدام مقولة «العلوم الاجتماعية» الشائعة. علماً بأن هذا الوصف لا يفترض على الاطلاق التنازل عن المنهج العلمي في اسبرأغوار الفكر الاجتماعي.

ليس هناك تعريف آخر للحداثة في رأيي ـ غير هذه القطيعة الفلسفية. ويترتب على ذلك أن الحداثة لا تغلق في نمط نهائي، بل هي ـ على العكس من ذلك في تطور متواصل ينفتح على المجهول الذي تدفع حدوده إلى الأبعد دون إمكان بلوغها أبداً. فالحداثة لا نهاية لها. بيد أنها ترتدي أشكالاً متتالية طبقاً لإجاباتها عن التحديات التي يواجهها المجتمع في لحظة تاريخية معينة.

ثمة تناقض لا مفر منه ألا وهو أنْ هناك قوى تجر الفكر الاجتماعي الحديث في اتجاهات متنافرة. فهناك ميل إلى تأكيد دور الإنسان كصانع تاريخه. وهناك الاعتراف بأن هذا التاريخ يبدو

محكوماً من خلال قوانين موضوعية ظاهرياً، تعمل بمثابة قوانين الطبيعة. ففي الرأسمالية يصبح المجال الاقتصادي ـ لأنه مهيمن ـ يتمتع بدرجة من الاستقلالية الذاتية تجعل قوانينه تفرض نفسها فرضاً كما هو الحال في مجال الطبيعة. وعليه يدعو الخطاب المهيمن إلى الإذعان لهذه «القوانين» التي يقال إن تحكمها قائم «لا محالة» «ولا مفر منه». وفي الصورة المبتذلة لهذا الخطاب يقال إن «قوانين السوق» لا مفر منها، بل هناك أيضاً أشكال أكثر بدائية وضبابية للخطاب الذي يتحدث عن «الوضع الطبيعي للإنسان» (لاحظ هنا استخدام صفة الطبيعة) الذي يزعم أنه يفرض نفسه. ألفت هنا النظر إلى أن الحداثة قد عرّفت نفسها ـ في عصر فلسفة التنوير ـ بالتحديد من خلال الحاجة إلى تجاوز هذا «الوضع الطبيعي» (الذي يحكم عالم الحيوانات، لا عالم البشر المتحضر)، والتحرر من أحكامه وإحلال سلطة المواطن محله بصفته المشرع صانع القرار ـ علماً بأن ثمة ميلاً إلى العودة للإذعان لمقتضيات الطبيعة المزعومة، وهو ميل يختفي في (ثنايا) الفكر البورجوازي، فهو مهيأ دائماً للظهور عند الحاجة. ومن أمثلته الداروينية الاجتماعية للقرن التاسع عشر والنزعة الحديثة إلى تفسير سير المجتمع وعلاقات الاعتماد المتبادل بين أجزائه وربطها بعضها ببعض بواسطة التشبيه بينه وبين ما يحدث في جسم البشر من خلال ناقلات الإشارات العصبية (النيورون). إلا أن هذا الإنحراف والإنزلاق عن الخط العام الأساسي يحدث فقط في ظروف معينة ينبغي اكتشاف سماتها.

إن القول بأن الإنسان يصنع تاريخه ـ وإن كان هذا القول بمثابة شهادة ميلاد الحداثة وتحديد مجال تساؤل الفكر الاجتماعي ـ إلا أنه لا يطرح إجابة عن السؤال نفسه. فمن هو الفاعل الذي يصنع

هذا التاريخ: الأفراد، كلهم أم بعضهم، الطبقات الاجتماعية، الجماعات والفئات ذات الهوية المحددة المتباينة الوضع، الأمم، المجمتع المنظم في إطار الدولة السياسية؟ وكيف يُصنع هذا التاريخ؟ ما هي الوقائع التي يقوم صانعو التاريخ بتعبئتها؟ ما هي الاستراتيجيات التي يطورونها ولماذا؟ وما هي المعايير التي يمكن قياس فعالية عملهم من خلالها؟ وما هي التحولات التي يتم إنجازها بالفعل على أثر هذه الأنشطة؟ وهل تتفق هذه التحولات مع تصورات صانعي التاريخ وأهدافهم الأصلية؟ أم تبعد عنها؟ لا تزال جميع هذه الأسئلة مفتوحة مما يذكرنا بأن الحداثة هي حركة دائمة وليست منظومة مغلقة محددة نهائياً.

على أن حركة التاريخ ليست بمثابة التنقل على خط مستقيم، له اتجاه معروف مسبقاً ـ بل تتكون هذه الحركة من لحظات متتالية، بعضها تمثل خطوات تقدم في اتجاه معين، وبعضها التوقف والديدبان عند نقطة معينة، بل ردات إلى الوراء أو الانغلاق في مآزق. فهناك نقاط تقاطع تفرض الخيار بين احتمالات متباينة حتى صار «الخط العام» للتاريخ غير معروف مسبقاً.

وفي مراحل التقدم الهادىء والمستديم، عندما تفعل التوازنات الملائمة فعلها لتيسر إعادة إنتاج التراكم المتوسع، ثمة ميل قوى يدفع الفكر نحو نظريات تطور خطي. فالتاريخ يبدو في هذه اللحظات كما لو كان يتجه بالضرورة نحو هدف «طبيعي» لا محالة. وفي هذه المراحل نجد إذن ميلاً قوياً نحو بناء نظريات كلية ـ أطلق ناقدوها المحدثون تسمية «الخطابات الكبرى» ـ مثل المشروع البورجوازي الديمقراطي أو المشروع الاشتراكي أو المشروع الوطني للتحديث ـ وفي هذه الظروف تندرج المعارف الجزئية في إطار

الأطروحات النظرية الكلية، أو على الأقل يبدو ذلك يسيراً.

ثم تأتي لحظة الأزمة فتنحل التوازنات التي كانت تضمن سابقاً إعادة إنتاج التراكم، دون أن تحل محلها فوراً توازنات جديدة. والتأخير في تبلور هذه الأخيرة يفضح نقاط النقص في النظريات الكلية السابقة السيادة فتنهار مصداقيتها. وبالتالي تسم المرحلة بصفة التشتت في الفكر الاجتماعي، الأمر الذي يتجلى أيضاً في ظواهر انزلاق تعوق إعادة تركيب فكر عام متجانس مجدد يستفيد من عبر التاريخ ويعمل حساباً صحيحاً لتقدم المعارف الفرعية فيدمجها في بنائه العام.

أود هنا أن أكمل تأملاتي حول محور الاقتصاد السياسي بطرح تحليل مواز للتطور الذي أدى تدريجياً إلى تفكيك مفاهيم الحداثة التي سادت في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

يقال كثيراً في أيامنا إن الحداثة أصبحت مفهوماً تخطاه التاريخ. أزعم أن هذا القول لا معنى له من حيث المبدأ. فإذا كان تعريف الحداثة هو أن (الإنسان) يصنع تاريخه فإن هذه المقولة هي غير قابلة للتجاوز بالمرة، إلا أن مراحل الأزمات الكبرى ـ ونحن نجتاز حالياً مرحلة من هذا النوع ـ تتسم دائماً بميل إلى الردة نحو الماضي، أي قبل الحداثة ـ وبالتالي يقال إن الواقع قد أثبت أن الإنسان لا يصنع تاريخه، ولو أنه يتصور ذلك، ويقال إن التاريخ مفروض عليه في واقع الأمر وإن هذا التاريخ ناتج «قوى» خارجة عن إرادته. فالتاريخ لا يتجه في اتجاه متماشٍ مع أهداف النشاط البشري الواعي. فكل ما هو ممكن إذن في هذه الظروف إنما هو محاولة اكتشاف تلك القوانين التي تفرض نفسها على تاريخ البشر، ثم التكيف مع مقتضياتها. وبناء على ذلك يقترح التراجع

إلى مواقع لا تتجاوز في طموحاتها إدارة هذا التاريخ الذي لا معنى له. علماً بأن المقصود بإدارة المجتمع هنا هو مجرد إدارة التعددية الديمقراطية في الأجل القصير وتحسين الأوضاع هنا وهناك دون الاهتمام بالأهداف الطويلة الأجل. بمعنى آخر يعني قبول جوهر النظام أي سيادة السوق وهيمنة الاقتصاد السياسي للرأسمالية. قطعاً نستطيع أن نتصور الأسباب التي دفعت في هذا الاتجاه، ومنها بالأساس الاختلاط الذي ترتب على تآكل ثم انهيار المشروعات الكبرى للعصر السابق مثل مشروع بناء الإشتراكية ومشروع الدولة الوطنية... الخ. على أن إدراك الأسباب التي أنتجت وضعاً معيناً شيء والاعتقاد أن هذا الوضع مستديم، أو بالأولى نهائي كما تعلن عن ذلك أطروحة «نهاية التاريخ» هو شيء آخر.

أزعم أن أطروحة ما بعد الحداثة تُختزل في هذه السطور القليلة. قطعاً أن المقولة التي تُعرف بها الحداثة ـ أي أن الإنسان يصنع تاريخه ـ لا تقول أن البشرية ـ بكليتها أو بجزئياتها ـ تمارس في كل لحظة من تاريخها عقلانية كاملة تتفق مع مقتضيات منطق مشروع مجتمعي تتجلى من خلاله «ضروريات التاريخ»، ولا أن هذا المشروع هو بالضرورة فعال. فمثل هذه الأقوال تستنتج من المقولة المعروفة للحداثة أكثر مما يجب. علماً بأن الميل إلى هذه الاستنتاجات قد ظهر بالفعل في بعض لحظات التاريخ الحديث. ولكن مقولة الحداثة لا تزعم ذلك، بل تكتفي بالقول إن عمل الإنسان يمكن أن يضفي معنىً «تحررياً للتاريخ، وإن مثل هذه المحاولة جديرة بالترحاب.

بيد أن الموقف السلبي الذي تستلهمه نظريات ما بعد الحداثة هو موقف يستحيل التمسك به. لذلك فإن المجتمعات المدعوة من

خلال هذا الخطاب إلى أن تكتفي بإدارة الوضع القائم والعمل بما يبدو لها إصلاحات جزئية في الأجل القصير فقط، لا تقبل عملياً هذه الدعوة؛ فما يلازم سيادة ما بعد الحداثة في المجال النظري إنما هو حركات ردة تدعو إلى العودة إلى ما قبل الحداثة تعمل في مجال الواقع الاجتماعي. من هنا جاء هذا التلازم العجيب بين سيادة خطاب ما بعد الحداثة في المجال الإيديولوجي وسيادة عمل يدعو إلى ما قبل الحداثة في مجال النشاط الاجتماعي.

إن جميع السلفيات ـ الاثنية والدينية وغيرها ـ المزدهرة في أيامنا هنا وهناك تقدم أدلة على استحالة التمسك بمقولات ما بعد الحداثة. وتمثل السلفية الإسلامية المزعومة نمطاً متطرفاً لهذا الوضع إذ أنها تدعي أن الخالق هو المشرع الوحيد وبالتالي يجب على البشرية أن تتنازل عن طموحاتها في صنع القوانين التي تريد أن تحكم بها. ـ لقد سبق أن لفت النظر إلى هذا الموضوع فقلت إن هذا الموقف الأخير ناتج هزيمة تاريخية كبرى للشعوب المعتبرة. على أن التنازل في مجال صنع التاريخ يخفي العدول عن تشخيص أسباب الهزيمة والهروب أمام التحديات الحقيقية التي يواجهها المجتمع، العدول عن واجد الإبداع من أجل التغلب على الوضع، بمعنى آخر هو موقف يعبر عن مأزق. فالدعوة إلى هذا النوع من «الخروج من التاريخ» لن ينتج إلا مزيداً من التدهور والتهميش في العالم المعاصر، مزيداً من الهزائم القادمة.

تتخذ تجليات نبذ اطروحات ما بعد الحداثة اشكالاً أخرى، لا تقل سلبية وإن كانت أقل فجاعة. ومن بين هذه الأشكال التقوقع في أطر الجماعات الوطنية الشوفينية أو تحت الوطنية أو الاثنية. فهذه الممارسات تناقض تماماً دعوة أنصار مذاهب ما بعد الحداثة

إلى تقوية السلوك الديمقراطي في الإدارة اليومية للشؤون الإجتماعية، حيث إنها ممارسات تقبل الإذعان للسنن التقليدية فتتغذى من الكراهيات الجماعية والشوفينيات وأشكال التعصب المتنوعة والبعيدة عن روح الديمقراطية.

أزعم إذن أن مذاهب ما بعد الحداثة لا تعدو كونها تجلياً طوباوياً سلبياً، وهو صورة عكسية للطوباويات الخلاقة الإيجابية التي تدعو إلى تغيير العالم وتطويره. وبالتالي فهي نظريات تقبل في نهاية المطاف الخضوع لمقتضيات الاقتصاد السياسي للرأسمالية في مرحلتنا الراهنة، مكتفياً بأمل إدارة هذا النظام بأسلوب «إنساني» وهو أمل وهمي في رأيي.

يفتح أصحاب هذه النظريات خطابهم بإعلان «فشل الحداثة» أما أنا فأزعم أن هذا الإدعاء ناتج نظرة سريعة وسطحية وناقصة للأمور ـ فالعصور الحديثة هي أيضاً عصور أعظم إنجازات الإنسانية، إنجازات تم تحقيقها بمعدلات نمو غير مسبوقة في التاريخ السابق. ولا أقصد هنا فقط معدلات نمو الإنتاج المادي وتراكم المعرفة العلمية، بل أقصد أيضاً تقدم الديمقراطية ـ بالرغم من حدودها بل وبالرغم من الانتكاسات التي أصابتها في بعض الأحيان. كما أقصد التقدم الاجتماعي ـ بالرغم من حدوده هوالآخر ـ بل والاخلاقية. فاعتبار أن لكل فرد شخصية لا تعوض وتأكيد شخصية الإنسان الذي لا يختزل في كونه عضواً ينتمي إلى جماعة عائلية أو اثنية، وكذلك فكرة السعادة نفسها، هي جميعاً أفكار حديثة.

أو كذلك لأن مقولة التقدم قد صارت غريبة عن الفكر المعاصر المهيمن. علماً أن التقدم المذكور لم يكن ناتج مسيرة مضطردة

متواصلة، بل ناتج صراعات حامية تهدده بالردة إلى الماضي في كل لحظة. علماً أيضاً بأن كل ردة تاريخية تلازمها بالضرورة جرائم اجتماعية فاجعة. ولكن هذه الملاحظات لا تلغي الجانب الإيجابي للتطور وبالتالي لا أذهب إلى القول بأن «الماضي كان أفضل: ولا أدعو إلى التنازل عن النضال من أجل التقدم بحجة حدوث انتكاسات، ولا أقبل الإكتفاء بإدارة الواقع.

يقال أحياناً إن الحداثة؛ فشلت «لأنها أنتجت الأسوء مثل معسكرات الموت النازية التي أبادت شعوباً بأكملها. أزعم أن هذا الاستنتاج لا معنى له. فلم يكن هتلر وليد فلسفة التنوير، بل كان عدواً لدوداً لها. فألغت النازية مفهوم المواطنة وممارسات الديمقراطية ليحل محلها الإذعان لنظام الجماعة البدائية. فكان هتلر ينتمي إلى الماضي السابق على الحداثة. وما رأيك لو قلنا إن هتلر كان وليد «المسيحية» حيث إنه نشأ في مجتمع مسيحي؟ أو إنه كان ناتج الجنس الأبيض؟ أو أنه كان ناتج جينات العرق الآرى؟ أقول إن مثل هذه الإدعاءات السهلة لا تنبع عن تحليل ذي جدية علمية. ولكن أعداء الديمقراطية وظفوا فوراً هذه «الإستنتاجات»، فهرعوا إلى الدعوة بالعودة إلى العصور القديمة التي سبقت فلسفة التنوير، تلك الفلسفة التحريرية التي كرهوها دائماً؛ هكذا صار أصحاب «الأصوليات» ـ المسيحية والإسلامية وغيرها ـ يعلنون فوراً أن الحداثة «تحمل في طياتها الجريمة» وأن النظام التقليدي السابق أفضل! أزعم أن هذا التشويش حول مقولة التقدم المذكورة سابقاً يناقض تماماً الميول الديمقراطية التي يؤمن بها أصحاب نظريات ما بعد الحداثة.

فالحداثة لا نهاية لها؛ وستظل طالما استمرت الإنسانية تعيش. علماً بأن الحداثة القائمة في لحظة تاريخية معينة تعاني من الحدود

الخاصة بهذه اللحظة. وفي المرحلة الراهنة يتطلب تقدم مفاهيمها تجاوز حدود العلاقات الاجتماعية الخاصة بالرأسمالية. وما لا يراه أصحاب مذاهب ما بعد الحداثة هو بالتحديد أن هذا التجاوز مطلوب وضرورة تاريخية، ولو أن إنجازه صعب التصور في المستقبل القريب المنظور. فالتصاعد في ممارسات العنف الذي يلازم الانتكاسات في مجال الحداثة إنما هو بدوره ناتج مأزق الرأسمالية. فهو الدليل القاطع على أن هذا النظام قد بلغ بالفعل حدوده التاريخية، فلم يعد يمثل مرادفاً لمفهوم التقدم. فاليوم أصبح الخيار الحقيقي المطروح هو بين الإشتراكية أو الهمجية، لا غير.

ولكن نظريات ما بعد الحداثة لا تزال تتجاهل مفهوم الرأسمالية التي يراها أصحاب هذه المذاهب على أنها مرادف لفلسفة التنوير ومقولات العقلانية. ولذلك لا تدرك هذه النظريات مغزى التمييز الضروري بين مختلف «الخطابات الكبرى» فتحكم عليها بالجملة وجزافاً تعلن: فشلها لا شك أن هذه الخطابات الكبرى قائمة جميعاً على مقولة مجردة واحدة وهي مقولة التحرر. فالإيمان بالتحرر هو أيضاً تعبير آخر للقول بأن الإنسان يصنع تاريخه. ومن أجل إنجاز التحرر يطرح كل واحد من هذه الخطابات مشروعاً خاصاً له، هو تصوره للتحرر المطلوب. وتثبت فلسفة التنوير علاقة وثيقة ـ تكاد تكون ترادف ـ بين مفهومي العقلانية والتحرر. فالعقلانية لا معنى لها دون أن تكون في خدمة التحرر، والتحرر مستحيل دون الاعتماد على العقلانية. إلا أن هذا القاسم المشترك لا يلغي التباين بين مختلف الخطابات الكبرى المذكورة. فثمة خطاب الديمقراطية البورجوازية الذي يدعو إلى تحرير الإنسان من خلال إقامة دولة القانون ورفع مستوى التعليم، دون أن يمس ذلك جوهر مقتضيات الرأسمالية مثل الملكية الخاصة واستقلال المؤسسة

الاقتصادية ونظام العمل الأجير وقوانين السوق. ولكن هناك أيضاً خطاب الإشتراكية الذي يدعو إلى تجاوز حدود السابق. فلا معنى في دمج هذين الخطابين في حكم واحد، وتجاهل خصوصيات كل منهما. وكذلك لا معنى للخلط بين حدود المشروع البورجوازي وبيان أوجه فشله (مثل ظاهرة «الجمهرة» وممارسات التلاعب في مجال الديمقراطية) وبين أسباب انهيار المشروع السوفيتي كنمط تاريخي للمشروع الإشتراكي. ولسنا نحن من هؤلاء الذين يذهبون إلى أن «فشل» النمطين يدعو إلى التنازل عن ضرورة إضفاء معنى للتاريخ وتواصل العمل من أجل التقدم.

ولكن لا بد من أن نستنتج من عبر التاريخ ما يجب استنتاجه منها. فالتساؤل حول من هو فاعل التاريخ يظل تساؤلاً مشروعاً ومفتوحاً. وليس من الضروري أن يكون هذا الفاعل هو نفسه في جميع الظروف والأزمان (على سبيل المثال أن تكون البروليتارياهي هذا الفاعل). وليس من الضروري أيضاً أن يتجاهل المشروع التحرري احتياجات المرحلة ليكتفي بإعلان الأهداف النهائية كما قيل خلال حركة ٦٨ («نريد الكل فوراً»). فالظروف تفرض دائماً استراتيجيات مرحلية. ليس من الضروري أن نستنتج من فشل التجربة السوفيتية أن الاشتراكية مشروع مستحيل التحقيق. فهناك تحليلات علمية لفشل المشروع السوفيتي، لم تقلل من شأنه، دون أن تكفي بالقول الجزافي إن هذا الفشل يمثل تجلياً للاعقلانية فكرة التحرر، ولا غير.

فالتحليلات العلمية تربط تاريخ التجربة السوفيتية بواقع التحديات الملموسة التي تعرض لها المجتمع السوفيتي والناتجة بدورها عن تطوير الرأسمالية العالمية. وفي هذا الإطار يرى البعض

ـ وأنا منهم ـ أن فشل التجربة السوفيتية لا يعني فشل المشروع الاشتراكي بشكل عام بل فشل مشروع رأسمالي الطابع من نوع خاص، هذا المشروع الذي اسميته «رأسمالية دون رأسماليين». والذي نتج عن ظروف تاريخية خاصة بالتجربة المعنية أي عما ترتب على النمو غير المتكافىء للرأسمالية العالمية.

أدعو إلى مزيد من النقاش حول المقولة التي مفادها أن الإنسان يصنع تاريخه. فهذه المقولة تلغى الطمأنينة لتحل محلها القلق والتعرض للخطر. فلا حرية دون تعرض للخطر. ولذلك فقد انتجت الحداثة الأفضل والأسوأ، فأنتجت فلسفة التنوير فعلاً دولة الحقوق من جانب كما أتاحت فرصة لكتابات ساد (Sade) ثم فلسفة نيتشه (Nietzsche) من الجانب الآخر. وبالرغم من أن كتابات هذين المفكرين تقبل تأويلات متنوعة، إلا أنها تثير أيضاً تأويلاً مفاده أنها تقرظ العنف. وقد وظف هؤلاء الذين يدافعون عن مبدأ «سلطة الأخلاق» تلك التناقضات الناتجة عن ممارسة الحرية من أجل نبذ مفهوم الحرية بالتحديد. وذلك بالرغم من أن العنف ليس ناتجاً خاصاً للعالم الحديث، بل لعله ظاهرة قديمة قدم الإنسانية؛ فهو ظاهرة عبر تاريخية، تواجدت قبل العصور الحديثة، إلا أن أنصار «سلطة الأخلاق» يتجاهلون هذه الحقيقة.

ثم بذلت تيارات فكرية حديثة مجهوداً حقيقياً للتعمق في فهم ظاهرة العنف وكشف آلياتها. ومنها السيريالية والفرودية (Freud) والحركات النسائية الحديثة. ولكن يبدو أن فكر ما بعد الحداثة يتجاهل هذا التراث كلية.

ويشهد التاريخ الحقيقي أن ظواهر الإفراط في استخدام الحريات (ومنها حرية الجنس) تقل فجاعة عن الأضرار التي تعاني منها

المجتمعات القمعية. ألا يعلم القارىء مدى همجية عديد من الممارسات المنتشرة في الجزيرة العربية؟ والتي تفوق كل ما يكتب عن هذا «الغرب» المكروه والموصوف المصاب بإنحطاط أخلاقي». لعل شفافية المجتمع الغربي الديقمراطي تتيح فرصة لهذا الحديث السهل عن «عيوبه» بينما نظم القمع تستطيع أن تخفي أضرارها الفاحشة. ألا يعلم القارىء أن المنطقة المذكورة تستورد نصف الإنتاج العالمي من البونوغرافيا؟

لا بد أيضاً من التميز بين أهداف مشروعات التحرر وبين النظريات التي ترمي إلى تفسير المجتمعات والتي تعطي مصداقية للأولى. فالنظريات التفسيرية تبدو مقنعة في المراحل التي تتسم بإنجازات تحررية ملموسة واضحة، بينما تصبح عاجزة في مراحل أزمة المشروعات التحررية.

هكذا شهدنا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ـ وقبل إنفجار الأزمة المعاصرة ـ نظريات تفسيرية عديدة كسبت تأييداً واسعاً لدى الجمهور، مثل الوظيفية والبنيوية والماركسية التاريخية السوفيتية، علماً بأن وضع هذه النظريات الإيديولوجية قد اختلف من مدرسة إلى أخرى. فالتيارات الفكرية التي دارت في فلك الإيديولوجيات البورجوازية قد وضعت لنفسها هدفاً وحيداً ألا وهو تفسير المجتمع دون التأثير عليه من أجل تطويره. هذا كان وضع الوظيفية والبنيوية التي شاركت التيارات الأخرى للفكر البورجوازي في هذه السمة ـ ومنها مذاهب ما بعد الحداثة. فهي نظريات تنطلق من قبول جوهر الرأسمالية التي تبدو لها لائقة، بل نظاماً يمثل «نهاية التاريخ»، فلا يمكن تجاوزه أبداً. وبالطبع ليس ذلك هو وضع الماركسية التي ترمي إلى تطوير المجتمع إلى جانب

تفسير آلياته. علماً بأن هذا الطموح الذي يميزها عن التيارات الأخرى لا يمثل ضماناً يعصم من الخطأ سواء أكان في مجال تفسير آليات المجتمع أم كان في مجال رسم استراتيجيات للعمل من أجل تغييره. والماركسية قابلة للنقد وينبغي على ضوء تحديات العالم الحقيقي، شأنها في ذلك شأن جميع المذاهب الاجتماعية. وفي هذا السياق يجب إعادة تقييم الماركسية تاريخياً، وتوضيح الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأتها وتطورها. هكذا تجد الماركسية السوفيتية مكانها الموضوعي إلى جانب التيارات الأخرى في تاريخ الفكر الاجتماعي المعاصر.

ارتدت الحداثة ثياباً متنوعة وأشكالاً متعددة، متتالية ومتفاوتة، متكاملة ومتعارضة. لذلك لا أرى ميزة في استخدام تلك المقاطع التي توضع قبل كلمة «الحداثة» مثل «Neo» (أي جديد) أو «Post» (أي ما بعد).

فليس هذا الاسلوب هو الأمثل من أجل تحديد اللحظات التاريخية وأوجه الظاهرة وتجليات التعبير عنها. بل أعتقد أنه اسلوب يخفي في معظم الأحيان النقص في التحليل أو الفشل في توضيح الأسباب التي أدت هنا إلى انتشار شكل ما من الحداثة، وهناك إلى التساؤل في شأنها. لذلك أوثر منهجاً آخر يقوم على طرح تاريخي نقدي واختبار الفكر الاجتماعي المعنى على ضوء ما نستنتجه من الطرح، أي بمعنى آخر منهج يرمي إلى كشف العلاقة القائمة بين تجليات الحداثة من جانب وطابع تحديات العالم الواقعي وانعكاساتها في الوعي الاجتماعي من الجانب الآخر.

أعتقد أن النظر في تسلسل الأفكار التي سادت على المسرح الأمريكي يلقي ضوءاً إضافياً على تطور الحداثة. (وقد اقتربت هذه

السيادة من نمط «الموضة» التي تفرض نفسها عليك شئت أم أبيت!). وذلك بسبب أسبقية هذا المجتمع على غيره خلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كتب العالم الاجتماعي الامريكي رايت (WRIGHT) عام ١٩٥٩ بالحرف:

«نحن ندخل الآن في مرحلة ما بعد الحداثة، ثم طرح تفسيراً لهذا الإعلان الغريب في وقته. فقدم أسباباً هي تلك المقولات التي سنجدها تلهم مفكري ما بعد الحداثة بعد ربع قرن، مفادها الفشل المزدوج للحداثة التي أنتجت «الجمهرة» والتلاعب بالديمقراطية في الغرب والدغمائية الدموية الستالينية في الشرق.

كانت صورة الحداثة التي تبلورت في الولايات المتحدة خلال الخمسينيات بصورة بسيطة وصريحة، تلائم الظروف الموضوعية التي خلقت نجاح مشروع التوسع الرأسمالي الاقتصادي. فالحداثة أصبحت ترادف تخفيف احتدام الصراعات الاجتماعية (الأمر الذي لازم التوظيف الكامل لقوة العمل)، وتعجيل التحضر والتعليم (فأخذ التعليم الثانوي والجامعي يتعمم) وتوسيع قاعدة الفئات الوسطى المترتب على هذا النمط من النمو الاقتصادي. فتبلور نمط جديد من «المواطن المستهلك» يمثل النموذج المقبول اجتماعياً قبولاً واسعاً. صحيح أننا قد سمعنا هنا وهناك أصواتاً انتقدت الأوضاع من موقع يساري لم ير حيزاً في ظاهرة الجمهرة، (وهذا كان موقف رأيت نفسه) أو من موقع سلفية يمينية تقليدية اشتكت من «تدخلات الدولة البيروقراطية في شؤون المجتمع المدني» ـ باسم الحرية الفردية ـ دون أن تدرك أن هذه التدخلات قد مثلت الوسيلة الفعالة التي ضمنت إنجاز التوسع الاقتصادي نفسه.

لقد حقق هذا النمط من الحداثة انتصارات كبرى فتم تصديره من أمريكا حتى غزا أوروبا، ثم تغلغل في الاتحاد السوفييتي بعد

وفاة ستالين حيث شارك في تآكل القيم الاشتراكية. وهو أيضاً النمط الذي ألهم مشروعات التحديث في العالم الثالث.

بيد أن إنجازات التوسع الرأسمالي من جانب وما لازمه من أضرار «الجمهرة» إلى جانب استمرار الحروب الكولونيالية خاصة حرب فيتنام من الجانب الآخر، قد أدى إلى انتفاضة الشباب خلال الستينيات، تلك الانتفاضة التي بلغت ذروتها في حركة عام ١٩٦٨. اعتمدت حركة ٦٨ بالأساس على دعوة عامة إلى تحرير قوى الحرية في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، كما أنها هاجمت بعنف نظريات وممارسات الجمهرة فاضحة محتواها الرجعي. أعتقد أن هذه الحركة مثلت فعلاً لحظة صعود المطالب التقدمية وروح المعاداة للرأسمالية. وطنياً وعالمياً. بيد أن حركة ٦٨ لم تطرح بديلاً كلياً متماسكاً يستطيع أن يكسب مصداقية فيتيح تعبئة القوى الشعبية على أساسها. أعتقد أن هذا الفشل رجع بالأساس إلى أن النمط السوفيتي الدوغمائي كان لا يزال في ذلك الزمن يتمتع بدرجة من المصداقية، فلم يكن قد وصل بعد إلى حدوده التاريخية التي ظهرت متأخراً. صحيح أن الماوية كانت قد ظهرت منذ أوائل الستينات وأنها دخلت في مرحلة ذروتها خلال الثورة الثقافية انطلاقاً من عام ١٩٦٦، وأن نقدها الحازم للسوفيتية كان له صدى عظيم في الشباب ـ أوروبياً وعالمياً. إلا أن هذا النقد هو الآخر لم ينتج بديلاً واقعياً بالدرجة المطلوبة، فظل أسير نواقص ماركسية الأممية الثالثة التي تكونت الماركسية الصينية في إطارها، كما ظل أسير نواقص تخلف المجتمع الصيني نفسه.

أنتجت هذه التطورات ظروفاً ملائمة لظهور البديل المزيف الذي تمثله مذاهب ما بعد الحداثة، فأتاح لها فرصة احتلال مقدمة

المسرح. فالفشل المزدوج للتوسع الرأسمالي ـ أي الجمهرة المنقودة ـ من جانب ولنقد هذا الأخير نظرياً وعملياً بسبب وزن التجربة السوفيتية ـ من الجانب الآخر، قد أضفى بالفعل مصداقية لصالح نظريات تركز على «النسبية». أقصد هنا تلك النظريات التي ادعت أن أقصى ما يمكن أن تحققه الحركة الشعبية الديقمراطية والتقدمية إنما هو إنجاز تغيرات محدودة ونسبية في إطار المشروعات ذات المغزى الإصلاحي الجزئي فقط. هكذا أخذت مذاهب ما بعد الحداثة تنتشر انطلاقاً من أوائل السبعينات، خاصة في المجتمعات الأوروبية. وبالطبع اتخذت هذه المذاهب أشكالاً متنوعة. إذ ركزت المدارس المكونة لها على أوجه مختلفة للمعضلة، سواء أكان في مجالات التحليل النظري أم كان في مجالات العمل الاجتماعي والسياسي.

ولكن هناك قاسماً مشتركاً يجمع بين هذه المذاهب المتباينة ظاهرياً ألا وهو أنها تقاربت بالتدريج من ايديولوجيا الليبرالية الجديدة حتى رضيت بجوهر اطروحاتها ـ أي سيادة السوق في إدارة الاقتصاد. وسوف أعود فيما بعد إلى هذه السمة الدالة في رأيي على جوهر طابع مذاهب ما بعد الحداثة وعلاقاتها الوثيقة بمشروع الليبرالية المعولمة السائد في المرحلة الراهنة.

لقد اقترن التطور نحو الدمج بين خطاب ما بعد الحداثة وايديولوجيا الليبرالية المعولمة مع تطور آخر تم على أرضية واقع النظام الرأسمالي نفسه. فانتقل النظام الرأسمالي من مرحلة الازدهار الذي ساد خلال العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية إلى مرحلة أزمته الراهنة، فتآكل بالتدريج نمط دولة الرفاهية في الغرب (كما تآكل أيضاً النمط السوفيتي في الشرق ونمط الدولة الوطنية والتحديث في العالم الثالث). وعندما انهارت دولة الرفاهية في

الغرب فظهرت مرة أخرى ظواهر التفاوت المتزايد في توز
الدخول وانتشار البطالة والتهميش الاجتماعي والفقر، إنهارت معا
أوهام الحداثة في شكلها السابق. فأخذت قيم الرأسمالية البسيط
ـ أي بالأساس حرية التعاقد والمبادرة في مجال عملية السو
ـ تفرض نفسها على حساب تلك القيم الأخرى مثل العد
الاجتماعية والمساواة التي كانت قد أضفت محتواه التقدم
لمشروع الرفاهية.

وبما أن مشروع الليبرالية المعولمة لا يعدو كونه مشروعاً طوباو
ضعيفاً ـ وبالتالي غير قابل لأن يدوم ـ فإن مذاهب ما بعد الحد
المرتبطة به لا بد هي الأخرى أن تهجر المسرح عاجلاً أو آجلاً. ه
رأيي على الأقل.

ويلاحظ هنا أن التطور المذكور أعلاه قد أدى فعلاً في الولايا
المتحدة إلى دمج خطاب ما بعد الحداثة مع خطاب الليبرا
الجديدة، دمجاً كاملاً. وتجلى هذا التطور في التغيير في التس
والانتقال من الاسم القديم (ما بعد الحداثة ـ ost - Modernism
إلى عنوان جديد هو «الحداثة الجديدة» (Neo - Modernism
مشيراً بذلك إلى التطور المذكور. ولكن مثل الدمج لم يتعمم ب
في الأوساط الأوروبية المعنية بالموضوع.

لا شك أن مناخ المرحلة هو مناخ انفتاح على الأفكار الجدي
والتسامح مع التعددية الفكرية والمذهبية. وهذه هي سمات إيجا
في رأيي. كما أن الحساسية النسبية والرغبة في مواجهة النظريا
الكلية الكبرى قد أنتجت ظروفاً ملائمة للخوض في مجالا
بحث جديدة مجهولة أو قليلة الدراسة، الأمر الذي أدى بدوره إ
اختراع مناهج جديدة وأحياناً طرح فرضيات ذات طابع طلي

صحيح. ويمثل كل ذلك انجازات إيجابية حقيقية لا بد أن تعزى إلى مناخ «ما بعد الحداثة». على أن الجانب السلبي لهذا التطور هو أيضاً موجود في الساحة. فالخوف من إعادة ارتكاب «أخطاء الماضي»، الناتجة عن سيادة الخطابات الكبرى المذكورة سابقاً، لا يشجع البحث عن نظريات متماسكة تربط الجزئيات مع بعضها ـ فالبحث يظل متشتتاً بين مجالات لا تهتم ببناء جسور تربطها. هذا بالإضافة إلى خجل النقد الموجه لمقولات الاقتصاد السياسي المهيمن. بالإيجاز أعتقد أن سمات المرحلة هي إذن: تشتت الاطروحات، وغياب الاهتمام بالتماسك العام، وخجل الفكر في مواجهة المؤسسات التي تحكم المجتمع على أرضيات العمل والقرار ذي شأن. هذه هي السمات التي نجدها دائماً سائدة في مراحل الأزمات الكبرى، وفي مناخ الاضطراب والريبة الذي يلازمها. علماً أيضاً بأن هذا المناخ يشجع بدوره احتمال انزلاقات رجعية خطيرة. وهذا هو ما يحدث حالياً بالفعل.

لن أحاول في الصفحات القليلة التالية أن أرسم صورة موسوعية للفكر الاجتماعي المعاصر. فسوف أكتفي بإعطاء بعض الأمثلة المختارة من بين تلك النظريات التي فازت بسمعة واسعة.

أبدأ بالمدارس التي تناولت «نقد اللغة» (Foucault) وتفكيك الخطاب (Derrida). لا ريب أن هذه البحوث فتحت بالفعل أبواباً على قارات مجهولة، وأنها طرحت أسئلة جديدة، كما أنها حققت إنجازات لم تنضب بعد.

على أنني أشارك أيضاً أهم نقاط الانتقاد التي وجهت لهذه البناءات الجديدة، على سبيل المثال أرى أن فوكو اكتفى بالقول إن اللغة أداة قمع تستخدمها السلطة لفرض وجهة نظرها؛ وأوضح

صحة فرضيته بأمثلة مقنعة تماماً. ولكن فوكو لم يتساءل بعد عن ماهية مصادر هذه السلطة ولم يذكر ما هي المصالح التي تمثلها. كذلك من خلال استخدام منهج يكشف اتصال مقولات تبدو بعيدة عن بعضها البعض ظاهرياً، فيوضح وظيفتها الاحتمالية غير الظاهرة، أي الباطنية. ولكن دريداً يفعل ذلك دون أن يضع الخطابات والمقولات المختارة في سياقها الحقيقي. فأشارك هنا رأي بورديو الذي ذهب إلى القول بأن «هذا الاسلوب لا يعدو كونه أسلوباً جذرياً في الظاهر فقط ولكنه عاجز عملياً عن نقد المجتمع والمؤسسات المكونة له» أعتقد أن هذا النقص في منهج «تفكيك الخطاب» ينبع من الخوف من «تسلط المفاهيم» والابتعاد عن خطر «المفهمة». هكذا نرى أن هذه النظرية تنتمي فعلاً إلى مناخ المرحلة القائم على عدم الثقة بالفكر النقدي وتراث الفلسفة منذ التنوير، وتنازلها عن البحث عن الجوهر الذي يكمن وراء الظواهر يقف دليلاً على هذا الإنتماء لفكر لم يخرج بعد عن حدود سيادة «النسبية».

أود أن ألاحظ هنا أن عدداً من التيارات الفكرية السابقة قد خطت خطوات واسعة في المجالات التي أعادت اكتشافها مدارس نقد اللغة وتفكيك الخطاب. وفي ذهني هنا بالأخص السيرالية في عشيرينيات وثلاثينيات هذا القرن، التي لم تكتف بنقد اللغة وتفكيك معانيها لتوضيح بعض وظائفها الكامنة، بل طبقت أيضاً هذا المنهج في مجال الفن ـ وفن التصوير خاصة، ولكن القدرة الثورية المحتملة التي حملتها السيريالية قد نُسيت للأسف. ولم تذكر مدارس ما بعد الحداثة ما تدين به لهذا التراث.

أعترف أن سيادة النسبية انطلاقاً من حركة ٦٨ قد ساهمت فعلاً في خلق جو مناسب لإنجاز بعض التقدم في مجالات

متخصصة مختلفة. أذكر هنا البحوث التي تمت في إطار اقتصاد الإختراع «واقتصاد المنظمات» «واقتصاد التعاقدات» وهي مجالات تكميلية مفيدة للاقتصاد السياسي العام. إلا أن النتائج التي توصلت إليها هذه البحوث تبدو لي متواضعة ـ إلى الآن على الأقل. فلم يتم بعد ربط أطروحاتها الجزئية بجسم الاقتصاد السياسي للرأسمالية المعاصرة، على خلاف ما حققه «اقتصاد التضبيط» في مرحلة سابقة. فكان اقتصاد التضبيط قد ألقى ضوءاً على آليات التوسع الرأسمالية في زمنه، بينما اقتصاد التعاقدات لم يقدم حتى الآن تفسيراً لما استجد من آليات التراكم. وفي مجال علم النفس الجماعي ـ وهو فرع هام من العلوم التي نحن في حاجة إليها من أجةقل فهم مجتمعنا الحديث القائم على الجمهرة وسيادة الإعلام ـ لا أرى أن الإنجازات قد ألقت ضوءاً جديداً على هذه الإشكالية القديمة. فهناك مثلاً بحوث عديدة تدور حول ظاهرة المضاربة المالية وآلياتها قد أضفت شيئاً إلى معرفتنا لظواهر السلوك الجماعي في هذا المجال، ولكنها لم تطرح السؤال الرئيسي ألا وهو لماذا تحتل المضاربة تلك المكانة الإستراتيجية في رأسمالية مرحلتنا؟ كذلك في مجال دراسات «التاريخ الميداني» (أي تاريخ الظواهر التي تخص الحياة اليومية) تبقى التساؤلات الرئيسية غائبة عن اهتمام الباحثين، على ما يبدو لي. فليس الاهتمام بهذا الجانب من المعرفة الاجتماعية شيئاً جديداً، بالمرة. على أن الأفضلية لصالحها التي يعطيها كثير من علماء التاريخ. المعاصرين ـ والتي تكاد تكون «موضة ـ تنبع مما يبدو لي حكماً سابقاً ناتجاً عن سيادة النسبية من جانب وعن «النزعة الثقافية» الصاعدة من الجانب الآخر.

على أن الإنجازات الجزئية المذكورة لا تمثل الكل «ولن تكون الصورة كاملة دون الإشارة إلى انحرافات وانزلاقات الفكر

الاجتماعي، وهي تطورات خطيرة لازمت المنهج والمبادىء التي انطلق منها هذا الفكر المعاصر. أذكر هنا على سبيل المثال النزعة إلى التشبيه بين المجتمع والجسم العضوي الحي، أي الميل إلى البحث عما يحدد السلوك في المجتمع في ميدان بيولوجيا الإنسان. ليست هذه لنزعة جديدة في واقع الأمر» فهي نزعة ظهرت تجليات لها في كل مراحل تطور علم الاجتماع. فلنذكر هنا فقط الداروينية الاجتماعية التي انتشرت في القرن التاسع عشر، أو أطروحة العالم الإيطالي لومبروزو (LUMBROSO) الذي بذل مجهوداً لكشف «السمات البيولوجية التي يتسم بها المجرم بالولادة.

أذكر أيضاً انزلاقاً متنوعاً آخر تماماً، وهو المبالغة في استخدام الأدوات الرياضية في علم الاجتماع. وفي ذهني هنا بالأخص انتشار الحديث حول «رياضيات الفوضى». فهذه النظريات تخص مجال تحكم المتابعات الرياضية غير المستديمة بإستحالة توقع شكل سيرورتها؛ سوف أعود إلى هذا الموضوع الهام فيما بعد. بشكل عام لا يعد استخدام الرياضيات في علم الاقتصاد كونه إبداعاً حديثاً إذ ترجع نشأة هذا المنهج إلى أعمال ولراس (WALRAS) في القرن التاسع عشر. إلا أن لا ولراس ولا الاقتصاديون الرياضيون الذين تلوه إلى اليوم استطاعوا أن يثبتوا اطروحاتهم الرئيسية ألا وهي أولاً أن آليات السوق تحقق «التضبيط» من تلقاء نفسها دون أن تتدخل قوى خارجة عن منطقها، وثانياً أن هذا التضبيط المزعوم يحقق الأمثل اجتماعياً، فقات هذه المجهودات ـ ولا تزال على فرضيات لا علاقة لها بواقع المجتمع القائم بالفعل (ومنها بالأساس فرضية أن المجتمع لا يعدو كونه تجمع أفراد) وبالتالي كان يمكن من أول وهلة توقع عجزها عن إثبات أطروحاتها ولكن لم يمنع ذلك استمرار السير في هذا المأزق، وإخفاء فقر المنهج من خلال اللجوء

إلى مزيد من التعقيد في الشكلنة الرياضية. وقد أوضح عالم الرياضة الإيطالي جيورجو اسرائيل (GIORGI ISRAEL) أن ما يتخفى وراء هذه التمرينات المدرسية ليس إلا تجلياً للأحكام السابقة المهيمنة إيديولوجيا. وبالرغم من أن هذا المنهج لم يأت بأي ثمار مفيدة أو غير مفيدة تذكر، إلا أن الاقتصاديين المنتمين إلى هذه المدرسة، هم الذين يحصدون جوائز نوبل عاماً بعد عام!.

أعتقد أن الإنزلاق الأكبر خطورة. هو الإنزلاق «الثقافوي». أقصد بالثقافوية تلك النظرة التي تذهب إلى أن الثقافة عنصر قائم على خصوصيات خاصة بكل «حضارة» وأنها خصوصيات ثابتة عبر التاريخ، ومن هذا المنظور تصبح الثقافات بمثابة عقائد دينية مجمدة لا تخضع للتطور ولا تتكيف مع التغيير التاريخي. أعتقد أن الأفكار الثقافوية كانت من بين.تلك النتائج المؤلمة التي ترتبت على عجز حركة ٦٨ في طرح بديل حقيقي للرأسمالية السائدة فألهم سخاء حركة ٦٨ فكرة احترام الخصوصية. وبالتالي أعلنت «مساواة جميع الثقافات من حيث قيمتها الاخلاقية فالتاريخية». أعتقد أن هذه الفكرة الكريمة لا معنى لها، بالرغم من أنها نابعة من رفض المركزية الأوروبية السائدة ـ وهو رفض صحي. فالفكرة المذكورة هنا ليست على قدر التحدي التاريخي الحقيقي، فهي بمثابة إجابة مغلوطة عن تساؤل مشروع وسليم. وكان المفكر المكسيكي ألتش قد بنى سمعته على استغلال هذه الفكرة الكريمة والفارغة في آن. بيد أن الثقافوية تظل ـ بسبب طابعها المتناقض تماماً مع عبر التاريخ أي طابعها الاخلاقي غير العلمي ـ عقبة في سبيل تبلور إجابة ديمقراطية ذات مضمون اجتماعي تقدمي في مواجهة التحديات الحقيقية التي تتعرض لها المجتمعات الحديثة.

أقول إذن، إن جميع النواقص والإنزلاقات المذكورة هنا تدفع الفكر الاجتماعي في اتجاه واحد ألا وهو التكيف مع مقتضيات سيادة الاقتصاد السياسي الليبرالي الخاص بمرحلتنا. ففي مقابل الإذعان لقوانين السوق والمساهمة في هجوم الفوضوية اليمينية المعادية للدولة من حيث المبدأ، تغذي مذاهب ما بعد الحداثة وهما وتعد احتمال التوصل إلى مجتمع قائم على الوفاق العام والمتحرر من الصراع الإيديولوجي. فليس من الغريب أن عدداً من مفكري ما بعد الحداثة قد أعلنوا «نهاية الإيديولوجيات، بل أحياناً» نهاية التاريخ! أعتقد أن هذه الاطروحات الساذجة لا تقنع سوى من كان مقتنعاً من البداية، وأشارك هنا حكم الفليسوف اليوناني كستوريارديس الذي يرى في مثل هذه الأفكار «تصاعد التفاهة، فهي تبدو لي وسائل أيديولوجية رخيصة وظيفتها خدمة إدارة الأزمة، لا غير. فهذه الأفكار لا تطرح لنفسها تساؤلات حول الرأسمالية، فتقبل وجودها بصفتها أمراً واقعاً دون فتح النقاش حول حاضرها ومستقبلها. فالرأسمالية *هنا معفاة مما هو واجب مفروض على كل نمط مجتمعي مهما كان، ألا وهو أن يتمتع بمشروعية.

لذلك فإن التمسك بهذا الموقف النظري لا يتحمل الاختبار على أرضية الواقع الاجتماعي. لذلك نواجه هذه الإزدواجية الغربية ظاهرياً ألا وهي تعايش قبول مقتضيات تحكم السوق من جانب ورفض مشروعية النظام القائم عليها من الجانب الآخر. علماً بأن الرفض يظل ـ في هذه الظروف ـ لفظياً وقائماً على أوهام تغذي التقوقع على الجماعات الأثنية والدينية وغيرها ـ كتعويض للعجز على أرضية الواقع والعمل ـ وكذلك على انتشار اللاعقلانية الممثلة في ظاهرة «الطوائف»، وتصاعد العنف العاجز بأشكاله الفردية (الجريمة) والجماعية المتعصبة.

وتحاول الايديولوجيات السائدة أن تبرىء ذمتها بالقول إن هذه «الإنحرافات» ليست إلا ظواهر «تلوث» موقتة يفترض أنها ستتلاشى بقدر ما يترسخ نمط الليبرالية. فيقال ـ على سبيل المثال ـ إن الشوفينيات في شرق أوروبا ناتج «موقت للصعوبات» («الموقتة» هي الأخرى) التي تصطدم بها مجتمعات هذه المنطقة في انتقالها نحو الرفاهية الليبرالية. (وهي لن تأتي في ظل سيادة نظام لا بد أن يكون همجياً في الظروف الموضوعية المحاطة إقليمياً وعالمياً). ولا شك أن مثل هذه الادعاءات السطحية لا تتجاهل من الأصل مبادىء التحليل العلمي فقط، بل لا تعمل حساباً للواقع القائم بالفعل. إذ أن القومية الحازمة في آسيا الشرقية مثلاً تلازم هناك تعجيل النمو الرأسمالي وليست ناتج «أزمتها».

ثمة أمثلة عديدة عن التناقضات التي يفرضها غياب الموافقة بين القول النظري والايديولوجي من جانب وتطور الأمور على أرضية الواقع الاجتماعي من الجانب الآخر وتكاد هذه التناقضات لا تحصى.

فالوسائل الموظفة من طرف ايديولوجيا ما بعد الحداثة لتبرئة نفسها من المسئولية تصل في بعض الأحيان إلى حدود الضحك. على سبيل المثال قال ليوتار (Lyotard) ـ في محاولته تبرير مشروعية وفعالية التقوقع على الجماعات «الأصلية» ـ إن الناس يجدون في هذا التقوقع وسيلة لحماية أنفسهم من استبداد فكرة التحرر!! هنا حل التلاعب مع الكلمات محل المنهج العلمي. بيد أن ما يكمن وراء هذا التلاعب إنما هو محاولة فصل مفهوم العقلانية عن مفهوم التحرر، الأمر الذي يفتح الباب أمام الرجعية المعادية أصلاً لفكرة التحرر والتقدم.

أعتقد أن هذه التطورات تعرض النظرية الاجتماعية لخطر قاتل، إذ أنها تعادي من الأصل فكرة إعادة بناء هيكل نظري متماسك، وهو تعريف المنهج العلمي. لا أدعو أنا هنا إلى التمسك بالنظريات التي تكونت فانتشرت في الأزمنة الماضية. فلا ريب أن التطور قد تخطى فعلاً كثيراً من فرضياتها. على سبيل المثال أيمكن أن يقتنع أحد اليوم بفكرة فلسفة التنوير أن التعليم في حد ذاته من شأنه أن يحقق فوراً مجتمعاً عقلانياً تسود فيه العدالة والسعادة. اليوم ستبدو لنا هذه الفكرة ساذجة. ولكن هل يستنتج من ذلك أن الحقيقة الموضوعية لا وجود لها وبالتالي أن العدول عن البحث عنها مطلوب؟ أيمكن أن نعتبر ـ بناء على مبدأ النسبية ـ أن جميع النظريات هي بناءات فكرية بحتة لا علاقة لها بالواقع الموضوعي وبالتالي أنها «متساوية» من حيث المبدأ؟ أي ـ كما قيل ـ هل من الممكن أن نعتبر أن نظرية الكونتافي علم الفيزيا الحديث وقصص الخلق التي تتواجد في تراث جميع الشعوب هي «حقائق موضوعية على قدم المساواة» لأن فئات معينة من الناس يؤمنون أو آمنوا بها ـ هنا علماء الفيزيا المعاصرون وهذا الشعب أو غيره في الماضي أو في الحاضر؟

أعتقد أن محاولة التخلص من القلق العلمي غير مرغوب فيها، بل هي عملية فاشلة لا محالة في نهاية المطاف. أعتقد إذن أن محاولة فهم التاريخ وتفسيره تتطلب دائماً ربط الأجزاء في كل متماسك، وبالتالي اكتشاف المنطق الذي يحكم الكل. قطعاً تظل هذه العملية معقدة ومعرضة للخطأ وغير معصومة منه.

أعود إذن إلى المقولة التي انطلقت منها والتي مفادها أن وضع الفكر الإجتماعي يختلف تماماً عما هو عليه في مجال علوم

الطبيعة. ففي مجال الفكر الاجتماعي ينبغي وضع السلوك العلمي في تناول الدراسة في خدمة أهداف اجتماعية صريحة بوعي، وأن يكون المشروع المجتمعي المطروح واقعياً، علماً بأن المعرفة العلمية ـ بالرغم من نسبيتها وطابعها القابل للمراجعة والتطوير ـ تظل المرجعية الأخيرة لاختبار معايير الواقعية المطلوبة. كما يجب أن يكون المضمون القيمي للمشروع صريحاً ـ فليس البديل ـ وهو الداروينية الإجتماعية ـ غير مقبول أخلاقياً فقط، بل هو أيضاً دون أساس علمي.

وفي هذا السياق يجب أن نرتضي التعرض لخطر الخطأ المحايث لمفهوم الحرية وممارستها، الأمر الذي يتطلب بدوره تجنب الفلسفات الغائية التي تجعل التاريخ مسيرة مرسومة مسبقاً لا محالة، فتخلط بين المحتمل والممكن واليقين. فليس هناك أي أساس علمي لمثل هذه الفلسفات، بالرغم من طابعها المسكن للروح، الذي يجعلها جذابة.

أستنتج من ذلك أن نقد التجليات التاريخية الكبرى لمشروعات التحرر مطلوب في كل لحظة؛ ولا أستثني من هذه العملية خطاب التنوير وخطابات الماركسية ـ بما فيها طبعاً أشكالها المبتذلة. أعتقد أن التاريخ قد أثبت أن ما نسميه «قوانين المجتمع» لا تخضع «لتحديد زائد» أقصد هنا أن الأسباب العديدة التي تعمل في المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية ـ مجال الاقتصاد ومجال السياسة ومجال الثقافة .... الخ.. تكمل بعضها البعض بحيث أن ما هو ضروري اقتصادي هو أيضاً ضروري سياسياً وثقافياً. فهذه القوانين تتسم بأنها ناتج «تحديد قاصر» بمعنى أن التناقض المحتمل بين السببية التي تعمل في مجال والسببية التي تعمل في مجال آخر يمكن أن يجد حلولاً عديدة ومتباينة.

ويقوم التمييز بين المحتمل واليقين على مفهوم التحديد القاصر المقترح هنا.

لذلك يحفل التاريخ الحقيقي بما يبدو من بعد على أنه «مفاجآت»، بعضها تبشر بالخير والأخرى بالشر. أي يحفل بتلك الحوادث الكبرى التي لم يتوقعها أحد، بالرغم من أنها تجد تفسيراً منطقياً من بعد حدوثها. ولكنني أود أن ألفت النظر هنا إلى ملاحظة في غاية الأهمية ألا وهي أن هذا النوع من التطور غير المتوقع الناتج عن تحديد قاصر، وبالتالي عن طابع الخيارات المقررة بين بدائل مختلفة وهي خيارات تفرض نفسها عند تقاطع الطرق (أي في مراحل احتدام الأزمات).

إنما هو تطور يختلف من حيث الكيف عن التطور غير المتوقع هو الآخر الذي نجده في رياضيات الفوضى المذكورة أعلاه. لعل شكل التوابع غير المستديمة المعتبرة في هذه الرياضيات يحكم بالفعل بعض الظواهر الاجتماعية الجزئية (المضاربة في السوق على سبيل المثال) كما يحكم بعض ظواهر الطبيعة (مثل التغييرات الفجائية في الأحوال الجوية)، إلا أنه لا يحكم بالمرة تطورات المجتمع.

٣

نقد ايديولوجيا المعلوماتية والاتصال

أتناول في هذا الجزء الثالث من دراستي النقدية «لمناخ العصر» جانباً هاماً من الخطاب السائد، أقصد ايديولوجيا المعلوماتية والاتصال والإعلام.

لن أناقش هنا الوجه التكنولوجي للثورة المعلوماتية الحديثة، وكذلك أوجه التحول في تنظيم الإنتاج (نماذج الإنتاج) وفي العلاقات الاجتماعية القائمة على أساسها؛ فسوف أنحصر في الجانب الإيديولوجي للإشكالية.

لا أقصد من وراء هذا الاختيار إنكار حقيقة بل أهمية الثورة التكنولوجية الحديثة. فلا ريب أنها فعلاً ثورة بالمعنى الكامل للكلمة؛ فهي حركة ترتب تحولات كيفية في مجالات عديدة من المعرفة العلمية النظرية والتطبيقية. فإذا استخدمنا مقولات كون (Kuhn) فإنها ثورة تفترض الانتقال من نظام مفاهيمي قديم قد هجر المسرح (أو على الأقل محكوم عليه بأن يهجره آجلاً أو عاجلاً) إلى نظام مفاهيمي آخر جديد، ولو أن جميع ملامح هذا الأخير لم تتبلور بعد. لا ريب أيضاً أن للثورة التكنولوجية الجديدة أوجهاً مختلفة، تخص مجالات عديد من علوم الطبيعة ومن

التكنولوجيا المستقاة من الأولى للتطبيق في ميدان تنظيم الانتاج؛ فالثورة تخص ميدان الطاقة وميدان انتاج خامات مصطنعة يمكن أن تحل محل الطبيعة، وميدان البيولوجيا وبالتالي الإنتاج الزراعي النباتي والحيواني، بالإضافة إلى أن للاكتشافات البيولوجية قدرة على التأثير في الطابع العضوي للإنسان نفسه (للأفضل والأسوأ).

بيد أن ثمة جانباً آخر خاصاً ولكنه أساس لهذه الثورة المتعددة الجوانب ألا وهو تلك المجموعة من الاكتشافات والاختراعات التي تخص مجال المعلوماتية. ذلك لان لهذه الاختراعات قدرة تأثيرية مباشرة على تشكيل نماذج الإنتاج، تمس ما يكاد يكون جميع ميادين النشاط الإقتصادي، وبالتالي فإن من شأن المعلوماتية أن تتحكم فوراً في إعادة تشكيل هذه النماذج. وبما أن تشكيل المجتمع في أوجهه المختلفة يتوقف بدوره وإلى حد كبير على نماذج الإنتاج، فلا بد أن تؤدي الثورة المعلوماتية إلى تحولات هامة، لعلها كيفية، في التكوين الإجتماعي. فالأشكال الاجتماعية المرتبطة بنماذج الانتاج الناتجة عن الثورات التكنولوجية السابقة، لا بد أن تهجر المسرح هي الأخرى. على سبيل المثال فإن التكوين الطبقي «الكلاسيكي» الذي اعتمد على طبقة عمال صناعيين من النوعية التي عرفناها منذ القرن التاسع عشر ونظم إدارة المؤسسة الإنتاجية (المصنع) وهرم الكفاءات والمسئوليات الخاصة بهذا النظام الانتاجي ونظم ومضمون التعليم والتدريب المطلوبة من أجل إضفاء فعالية على الإنتاج، كل ذلك محكوم بأن يتحول جذرياً فيتخذ أشكالاً مختلفة من حيث الكيف عما كانت عليه في الماضي البعيد والقريب. أضيف إلى ذلك أن المعلوماتية تحكم مجالاً آخر له أهميته الخاصة في المجتمع الحديث ألا وهو مجال الاتصالات. فاكتسبت شبكات الإتصال ـ من خلال هذه الثورة الفنية ـ درجة من الكثافة

غير مسبوقة إلى الآن، الأمر الذي لا بد أن يؤثر على الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية تأثيراً عميقاً.

لست أنا من هؤلاء الذين يعتقدون ـ كما يعتقده ماك لوهان (Mac Luhan) أن تقدم التكنولوجيا يحكم تطور المجتمع. وتبدو لي هذه السببية «الفنية التكنولوجية» أحادية الأبعاد، بل ساذجة. فاعتقد أن توجيه البحث العلمي عينه (وبالأولى تطبيقاته العلمية) في اتجاهات معينة واستبعاد اتجاهات أخرى هو بدوره الناتج لتيارات اجتماعية تخضع لاعتبارات صادرة عن السلطة، ومنها اهتمامها باستمرار النمط الاجتماعي الذي يضمن حكمها. ليس معنى ذلك أن السلطة تقف عقبة مطلقة تحول دون ظهور الجديد في مجال التكنولوجيا، إذ أن هناك قدرة على استيعاب التقدم في فنون الإنتاج متوافرة هي الأخرى. علماً بأن عملية الاستيعاب نفسها تفرض على التكنولوجيا التكيف للشروط الاجتماعية السائدة. من ثم يصير النضال الاجتماعي من أجل السيطرة على الجديد وتوجيه أشكال استخدامه بمثابة القوة المسببة للتطور بدلاً من أن يكون تقدم التكنولوجيا هو السبب المباشر للتغيير. وقد أثبت فعلاً التاريخ أهمية هذا الجدل بين تقدم التكنولوجيا من جانب والتغيير في نماذج الإنتاج بل والتحول في العلاقات الاجتماعية من الجانب الآخر. فالتغيير الكيفي في العلاقات الاجتماعية لا يحدث إلا نادراً في مسيرة التاريخ الطويلة. وثمة زمن طويل يفصل ثورة اجتماعية عن التالية. هذا بينما التقدم التكنولوجي يكاد يكون بمثابة عملية متواصلة دون انقطاع، ولو تكثفت الاختراعات في أوقات معينة. هكذا نجد أن تطورات تكنولوجية هامة قد تحدث دون أن يترتب عليها تغيير في نوعية نمط الإنتاج. فالمجتمع الرأسمالي ـ على سبيل المثال ـ قائم بشكله المتكامل منذ الثورة الصناعية الأولى في أواخر

القرن الثامن عشر، ثم استوعب هذا المجتمع تقدماً تكنولوجياً مضطرداً، بل استوعب ثورات تكنولوجية متتالية دون أن يغير ذلك جوهر نمط الإنتاج.

أقول هنا نمط الإنتاج ـ بصفته مفهوماً اجتماعياً كلياً متعدد الأوجه، التكنولوجية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية بل والثقافية والايديولوجية، حتى أفرق تماماً بينه وبين المفهوم الآخر الذي أسميته «نموذج الإنتاج» فهذا الأخير ينحصر في الأوجه التكنولوجية وتلك الأوجه الاجتماعية المرتبطة مباشرة بتنظيم العمل. وبالتالي فإن التقدم التكنولوجي يؤثر بشكل مباشر على نموذج الإنتاج دون أن يغير بالضرورة نمط الإنتاج، طالما أن علاقات الإنتاج تستطيع أن تستوعب التغيير الذي تم في نموذج الإنتاج.

ليس معنى ذلك أيضاً أن تراكم التحولات في نماذج الانتاج لا يؤدي في نهاية المطاف إلى تغير لا بد أن يتم في نمط الانتاج، فعند نقطة معينة يتحول الكم إلى كيف، علماً بأن التحول الكيفي ـ أي الإنتقال من نمط انتاج إلى نمط آخر ـ لا يفرض نفسه بصفته ضرورة حتمية بالمعنى الدارج، لا محالة. ـ فالتراكم في التقدم التكنولوجي ينتج فقط احتمالاً، امكانية، لا ضرورة حتمية. هذا هو معنى الضرورة الموضوعية في التاريخ. تصير الإمكانية حقيقة محققة في بعض الظروف التاريخية، ولا تتحقق في ظروف أخرى. فهناك مجتمعات قد رفضت التغيير وأدخلت نفسها في مأزق.

وفي هذا الإطار أطرح اليوم السؤال الآتي: هل تمثل الثورة التكنولوجية الحديثة نقطة تحول كيفي يفرض موضوعياً الانتقال إلى نمط انتاج جديد؟ إجابتي عن هذا السؤال هي بالإيجاب. أقصد أن التكنولوجيا الحديثة تتطلب أن يُسيطر عليها اجتماعياً، بتعبير أدق

تتطلب التخلي عن أشكال سيطرة تعمل من خلال المصالح الخاصة الجزئية، وهذه الأخيرة هي جوهر تعريف نمط الانتاج الرأسمالي.

ولكن ـ مرة أخرى ـ لا أقول أن نمط الإنتاج الرأسمالي لا يستطيع أبداً أن يستوعب الثورة التكنولوجية المعينة، بل تعني مقولتي ما يلي: أن في غياب تحول نمط الإنتاج ـ أي في فرضية استيعاب الثورة التكنولوجية من قبل الرأسمالية ـ ستكون النتائج المترتبة فاحشة، مضرة للمجتمع إلى أقصى الحدود. وهذا أمر جديد، إذ أن الثورات التكنولوجية السابقة استوعبت دون أن يترتب على ذلك تصاعداً في همجية النظام وتصاعداً في طابعه المعادي للقيم الإنسانية. فكان التقدم التكنولوجي يلازمه تقدم اجتماعي في حدود التناقضات الخاصة بالرأسمالية. فالجديد في رأيي هو أن المجتمع قد بلغ حداً من التطور حيث لم يعد التقدم الإجتماعي مفهوماً موازياً للتقدم التكنولوجي. أصبحت الإشتراكية ضرورة تاريخية وصار الخيار هو: اشتراكية أم همجية.

لعل ما سبق من توضيح حول العلاقة بين الثورات التكنولوجية والتطور الاجتماعي قد برر اختياري وانحصار النقاش على الجانب الايديولوجي للمعضلة. فسوف أطرح فيما يلي أن ايديولوجيا المعلوماتية والاتصال هي جزء لا يتجزأ من البناء الايديولوجي الكلي الذي يلازم مقتضيات المرحلة. أي بمعنى آخر أزعم أن الايديولوجيا المعتبرة هنا تتمفصل بالاقتصاد السياسي للرأسمالية المعاصرة ومذاهب ما بعد الحداثة، حتى تخلق معاً الظروف المحاطة الملائمة لتنفيذ مشروع الليبرالية المعولمة.

ليس الاتصال واقعاً حديثاً، بل هو ظاهرة ثابتة قديمة قدم الانسانية. فالإنسان حيوان اجتماعي منذ نشأته وإنسانيته قائمة

على كثافة العلاقات البينية التي تربط الفرد بقرينه، وتاريخه هو تاريخ إبداع الوسائل التي أتاحت له تحصيل المعلومات وجمع المعارف واختراع أدوات تخزينها ونقلها (أو حجبها). واللغة هي أقدم وأهم هذه الأدوات ـ ولا تزال، إذن إن جميع المعلومات والمعارف منطوقة بإحدى اللغات المعروفة. فوصف اللغة بأنها: «وسيلة اتصال » إنما هو مجرد حشو! كما أن الكتابة وسبل انتشارها ـ الطباعة منذ عدد من القرون ـ تظل الأداة الرئيسية التي يتم بها تخزين المعلومات ونقلها..

بيد أن الحداثة قد أنتجت بالفعل نمواً عجيباً ومعجلاً للحاجة إلى الإتصال ونوعت أسبابها وأشكالها. فتنوع الفاعلون في المجتمع بتنوع المعاملات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وتضخم أعدادهم، كما أن الشكل السلعي الذي اتخذه الكثير من هذه المعاملات قد فرض تكثيف أدوات الاتصال لاحتياجات إعادة انتاج العلاقات الاقتصادية الخاصة بالعالم الرأسمالي المعاصر.

وتكون الأدوات المستخدمة لمواجهة هذا الطلب المتزايد في الاتصال سلسلة طويلة من الاختراعات، تبدأ بالإذاعة والتليفزيون ثم آلة التصوير والسينما، ثم الكومبيوتر وآلة الفاكس وأخيراً أدوات ربط النظم المعلوماتية في شبكة موحدة (Interconnection). والملاحظ أن انتشار استخدام هذه الأدوات للاتصال قد احتاج عند كل مرحلة من تطورها تعبئة وسائل مادية ومالية في تزايد مستمر. فأصبحت المشاكل المتعلقة بتكلفة بناء الشبكات المطلوبة وتنظيم شروط الدخول فيها تزداد أهمية حتى احتلت مكانة الصدارة في النضال الاجتماعي والسياسي من أجل السيطرة على وسائل الاتصال هذه. هكذا أصبحت وسائل «انتاج» المعلومات، أي

جمعها وتنقيتها ونقلها أو حجبها رهاناً أساسياً في الصراع الاجتماعي.

ويبدو أن النمو الكبير للتكلفة في هذه المجالات قد نقل المجتمع الحديث إلى مستويات تحد غير مسبوقة. وقد أطلق اسم «الطرق السريعة للإتصال» (Autorouts de infor) على مجموعة الوسائل الحديثة اللازمة من أجل تخزين ونقل كمية عملاقة متضخمة من المعلومات، والتي أدوات تخزينها هي CD - Rom (سي دي روم) والـ CDI سي دي أي) أي تلك الاسطوانات الصلبة المعروفة، التي تجمع بين التعبير في نصوص مكتوبة وأصوات وصور متحركة تعمل بالموازاة في آن واحد إذا احتاج الأمر ذلك. وكذلك فإن ربط مخازن المعلومات بعضها ببعض يستخدم بالأساس وسيلتين هما الأقمار الصناعية (Sateuites) وشبكات الأسلاك البصرية (Reseaaux de fibres optiqus. وقد أصبح قياس التكلفة المقارنة لكل من هاتين الوسيلتين موضع دراسات فنية معروفة. ويبدو أن الإدارة الأمريكية قد اختارت الوسيلة الأولى (الأقمار الصناعية). ولكن تنفيذ المشروع (المعروف باسم مشروع كلنتون ـ آل جور) قد تأخر بسبب معارضة الكونجرس على الميزانية المطلوبة. هذا بينما بعض البلاد الأوروبية ـ وفرنسا في مقدمتها ـ قد اختارت تفضيل الوسيلة الثانية (الأسلاك البصرية) وبدأت بالفعل في تنفيذ المشروع. فالشبكة الفرنسية. وهي أطول شبكة موجودة حالياً أوروبياً وعالمياً ـ قد بلغت طولاً استثنائياً (٣٠٠٠٠ كيلو متر)، أقامها بالأساس القطاع العام (تيليكوم والشركة الوطنية للسكك الحديدية) بالاشتراك مع القطاع الخاص (مجموعة ليون للمياه).

على أن كلنا الوسيلتين تتطلب استثمارات مالية ضخمة في غير

متناول الدول عدا عدد قليل من الدول الغنية الكبرى والشركات المتعددة الجنسية العملاقة.

ولكن الأمر لم يختلف كثيراً في أوائل القرن العشرين عندما تم بناء شبكات الإذاعة والتليفزيون وفي منتصف القرن بالنسبة إلى شبكات التليفزيون. ففي مرحلة أولى ظلت هذه الإنشاءات احتكاراً لبعض الدول والشركات الكبرى. ولكن في ظرف بضع سنوات صارت إقامة هذه الوسائل للإتصال في متناول عدد كبير من الدول، ولو على نطاق محدود وبشروط اقتصادية ومالية دعمت تبعية هذه الدول لرأس المال المهيمن عالمياً. فهل سيكون ذلك صحيحاً أيضاً فيما يخص الوسائل الجديدة؟

للنضال حول السيطرة على وسائل الاتصال المعتبرة جوانب عديدة، من الممكن جمعها تحت عنوانين هما الجوانب الوطنية والجوانب الدولية.

بالنسبة إلى كل دولة على حدة (أو مجموعة دول مشتركة في فرضية توافر مشروع اندماجي متقدم مثل ما هو عليه في الاتحاد الأوروبي) يبدو أن التساؤل الأساسي يدور حول الخيار بين القطاع الخاص أو العام من أجل تنفيذ المشروعات وإدارتها. ثم يتفرع هذا السؤال إلى عدد من الأسئلة الجزئية المرتبطة بالأساس بأشكالية دمقرطة الدخول في شبكة المنتفعين من وسائل الاتصال المعنية. فمن سيتولى مسئولية تنقية وتخزين المعلومات التي ستعتبر مفيدة؟ وما هي التي سوف تستخدم المعايير في هذه العمليات؟ فإذا اتخذت المعلومات على أنها بمثابة سلع قابلة للبيع والشراء فإن معيار التنقية سيكون بالضرورة مقدار الطلب القادر على الدفع، ولكن إذا تم التنفيذ من خلال مؤسسة عامة (مثل البريد) لأصبح من الممكن

تكييف المعيار وتوسيع شبكة المنتفعين من خلال سياسات تسعيرية موجهة لهذه الأغراض. علماً بأن توسيع شبكات المنتفعين يؤثر مباشرة على تحديد معايير المعلومات وبالتالي على المبادىء التي تقوم عليها تنقيتها.

ولا شك أن إدارة جمع وتوزيع المعلومات بواسطة مؤسسة عامة محايدة تلائم مبادىء الديمقراطية واحترام التعددية الفكرية والسياسية، بينما إدارة العملية على يد المصالح الخاصة تضعها بالضرورة في خدمة هذه المصالح على حساب الجمهور والمصالح الشعبية. ثم هنا مجموعة أسئلة متعلقة بالرقابة على جمع المعلومات ونقلها. هل يختار المجتمع مبدأ الحرية المطلقة، عدا تلك الرقابة الضمنية المترتبة على أسعار تسويق المنتجات؟ أم يفرض شروطاً سياسية أو أخلاقية أو غيرها؟

لا شك أن مناخ العصر يرجح تحكم قوانين السوق الحرة وتنفيذ المشروعات من خلال القطاع الخاص. فهو الخيار الذي يوافقه تماماً طموحات الشركات العملاقة التي تحتل صدارة المسرح. فيمثل قطاع المعلوماتية ما لا يقل حالياً عن نسبة ٨ إلى ١٠٪ من إجمالي الدخل العالمي؛ وهي نسبة تعلو على ما هي عليه في قطاع انتاج السيارات! وكذلك يعلو معدل نمو أنشطة المعلوماتية عما هو عليه في جميع القطاعات الأخرى، حاضراً ومستقبلاً. ثم، وبالإضافة إلى ذلك، تمس المعلوماتية جميع الأنشطة الاقتصادية أو يكاد، إذ أن ثلاثة أخماس العاملين بأجر على مستوى العالم يستخدمون الآن تكنولوجيات تشتبك بالمعلوماتية بشكل أو بآخر. وبالتالي فإن ضخامة الأرباح التي يمكن استخراجها من السيطرة على المعلوماتية تفوق التصور. ولكن هذه الأنشطة كانت تقليدياً تعتبر بالأساس ذات طابع خدمات عامة وبالتالي داخلة في نطاق مسئوليات سلطة

الدولة، إما أن تدار من خلال القطاع العام أم على الأقل أن تخضع لتقنين مفصل ودقيق. وقد دخلت المصالح الخاصة في هجوم عام ضد هذا الاحتكار المزعوم وراحت تطالب بإلغاء التقنين في هذا المجال وإخضاعه لمبدأ الخصخصة وعبأت لصالحها المبررات المعروفة في هذا الصدد ـ مثل فعالية الإدارة الخاصة المزعومة في مواجهة «عيوب بيروقراطية القطاع العام»... الخ. ولكن لم يذكر أن الإدارة العامة يمكن أن تكون شفافة بينما الإدارة الخاصة تختفي دائماً وراء «احترام أسرار الأعمال». وكل ذلك ـ بالطبع ـ لكي يستولى رأس المال الخاص على تلك الأرباح كثيرة العصارة المتوقعة من نمو أنشطة المعلوماتية. لا غير.

يخص الجانب الآخر للتحدي السياسة الدولية. فالسؤال المطروح هنا هو الآتي: هل يجب العمل بمبدأ الإنفتاح وإلغاء العوائق التي تمثلها سيادة الدولة، وفتح المجال «للمنافسة الدولية الحرة» كما يقال، أم يجب إدارة العولمة من خلال اتفاقيات دولية تراعي مصالح مختلف الأطراف ومبدأ سيادة الدول؟ وهنا أيضاً لا ريب أن مناخ العصر يرجح مبدأ الانفتاح غير المقنن. على أن العمل بهذا المبدأ لا بد أن ينتج فوراً نتائج فاحشة بالنسبة إلى معظم مجتمعات العالم. إذ أن أحداً لا يستطيع أن ينافس في هذه المجالات المراكز المعروفة وشركاتها العملاقة. علماً أيضاً أن «السوق» التي تهتم بها هذه المصالح الخاصة تمثل فقط ٢٠٪ من سكان العالم (الأغلبية في المراكز، الأقلية في الأطراف المندمجة بشكل فاعل، أقليات لا تذكر في الأطراف المهمشة)، هم الذين يتمتعون باستهلاك ما يقرب من ٨٠٪ من الدخل العالمي.

لذلك فقد زعمت أن السيطرة على المعلوماتية تدخل في إطار ما أسميته «الاحتكارات الخمسة» التي يوظفها المركز من أجل

تجديد أشكال إعادة إنتاج الإستقطاب على صعيد عالمي (أنظر في هذا الشأن كتابي الأخير: في مواجهة أزمة عصرنا - دار سينا والانتشار العربي). على أن مبدأ إدارة المعلوماتية من خلال مؤسسات عامة ـ في فرضية الأخذ به في معظم دول المراكز والأطراف ـ لن يكون كافياً في حد ذاته من أجل تخفيف الأضرار الناجمة عن النمو غير المتكافىء عالمياً. فستظل المؤسسات العامة المسئولة عن هذه الإدارة في الأطراف ضعيفة وفقيرة. وبالتالي لن تكون المفاوضات الثنائية بينها وبين شركائها في المراكز مفاوضات بين أنداد. فلا بد إذن من تأطير هذه المفاوضات من خلال تقنين عالمي ناجم بدوره عن مفاوضات دولية جماعية تحل محل التفاوض الثنائي. ولا بد أن يشمل المشروع الجماعي مختلف أوجه المعضلة ومنها توفير الأموال المطلوبة لإقامة البنية التحتية اللازمة في العالم الثالث ألن أخوض هنا في تفاصيل هذه المشاكل التي تناولتها في أماكن أخرى، بمناسبة مناقشة مشروع إعادة بناء النظام العالمي على أساس القطبية المتعددة (Imultipolarity) وشروط إنعاش تنمية مستديمة ذات مضمون ديمقراطي في صالح الشعوب.

على أن نقاش هذه الجوانب من المعضلة غائب تماماً في الخطاب السائد حول المعلوماتية. ويبدو لي أن هذا الغياب إنعكاس بسيط ومباشر لخضوع هذا الخطاب لمقتضيات مشروع الليبرالية المعولمة. فما يحل محل الإمتناع عن طرح الأسئلة الحقيقية إنما هو مجرد خطاب طوباوي ساذج شبيه بخطاب طوباوية «ما بعد الحداثة». أقول إذن إن ايديولوجيا المعلوماتية هي جزء لا يتجزأ من ايديولوجيا ما بعد الحداثة.

لقد أصبحت كلمة «الإتصال» مقولة ضبابية فارغة، تعني كل شيء فلا تعني شيئاً محدداً. فالخطاب يتجاهل تماماً مشكلة

مضمون المعلومات والمعارف موضوع الإتصال. ويصير الاتصال هدفاً في حد ذاته، يقال مثلاً إن الإنسان قد أصبح «إنساناً إتصالياً» (Homo Communicans). كأن الإنسان كان في أي وقت مضى غير «اتصالي»! على أن ما يختفي وراء التباس المقولة وطابعها الضبابي إنما هو مفهوم خاص للإنسان يجعله ذاتاً تدار من خارجه، فهو بمثابة آلة تستجيب لرسائل تنبع من الخارج حتى تصير هذه الرسائل ضربات شديدة تشل إرادة الإنسان وعقلانيته فتجعله عاجزاً عن أخذ المبادرة. فلا تنظر هذه الإيديولوجيا إلى الإنسان على أنه صاحب داخل عقلاني وإحساس وأخلاقي. فهي تتصور الإنسان طبقاً لطموحات شركات الإعلان المبتذلة على أن اختزال الإنسان في هذه الحدود ينتج بالضرورة انزلاقاً خيالياً: فيصير البشر بمثابة آلة على قدم المساواة مع الكمبيوتر، لا يقول إلا بما وضع مسبقاً في ذهنه (أو في بطن الآلة)، الأمر الذي ينتج بدوره إلتباساً آخر ألا وهو الدمج بين الحي والصناعي. فيقال مثلاً إن الكمبيوتر يعتبر آلة «ذكية»! فهو بالفعل آلة تستطيع أن تنافس ذكاء هذا الإنسان الذي أنتجه تصور ايديولوجيا المعلوماتية.

أعود إذن إلى ما سبق أن قلته أي أن صمت الخطاب يستبعد عن المناقشة التساؤل المركزي ألا وهو: ما هي تلك المعلومات والمعارف التي نتحدث عنها؟ ولماذا نريد جمعها ونقلها؟ وما هي أهداف الإتصال؟ وهنا لا بد من التفرقة بين المعلومات والمعارف. فسيل وابل من المعلومات يمكن أن يقف عائقاً في سبيل تكوين معرفة صحيحة. فتصبح المعلومات في هذه الفرضية تفاهات تضرب المتلقي بضربات شديدة حتى تجعله عاجزاً عن القيام بتحليل لمعانيها. ومن المعترف أن وسائل الإعلام تعلم ذلك تماماً وإنها تستخدم بفعالية هذه الوسائل للتلاعب بالرأي. لا أنكر أبداً

أن مقدار المعلومات المفيدة في إدارة المجتمع الحديث هو في تزايد مستمر بل إنه قد بلغ حجماً غير مسبوق. فلا أنكر مثلاً أن مقدار المعلومات المفيدة التي يحتاج إليها صانع القرار سواء أكان في إدارة مؤسسة اقتصادية فردية أم كان في إدارة اقتصاد قومي لا يقارن مع ما كان عليه منذ خمسين عاماً فقط. ولكن إذا كانت هذه المعلومات مفيدة من وجهة نظر إدارة النظم، فهل هي تفيد الإجابة عن التساؤلات التي تتخطى مجرد إدارة المجتمع؟ لعل الإجابة عن هذا السؤال سلبية في معظم الأحيان.

يجب إذن أن لا يفوتنا لحظة أن سيادة علاقات السوق في المجتمع الرأسمالي تكيف استخدام المعلومات والمعلوماتية طبقاً للمصالح الخاصة الحاكمة. هكذا يستغل رأس المال فرصاً إضافية متاحة له بفضل المعلوماتية، مثلاً من خلال تصدير أجزاء من عملية الإنتاج إلى بلاد يعرض العمل فيه بأجور رخيصة. هكذا صار «التحكم في العمل من بعيد» (Télé Travail) وسيلة في استراتيجيا رأس المال من أجل تخفيض الأجور.

لست أنا من هؤلاء الذين لا يرحبون بالإبداع والاكتشاف والاختراع التكنولوجي، فلست أنا من المصابين بالحنين إلى الماضي. ولكن تبقى التفرقة بين الأداة واستخدام الأداة تفرقة ذات أهمية جوهرية.

سبق قولي أن التقدم التكنولوجي ليس هو الذي يحدد مباشرة مسيرة التاريخ، بل الصراع حول السيطرة على هذه الوسائل هو الذي يتحكم في التطور. علماً بأن هذا الصراع يتخذ أشكالاً عديدة، منها صراع الطبقات، ومنها صراع الأمم في العرين الدولي، ومنها أيضاً ذلك الصراع الصامت الذي يلجأ إليه الناس المتنافسون

في حياتهم اليومية. وقد يختلف ما ينجم عن هذه الصراعات عما تصورته استراتيجيات القوى المهيمنة. والأمثلة في هذا المضمار عديدة، على سبيل المثال يقال إن تصور مخترعي التليفون كان أن الآلة ستستخدم بالأساس من قبل سيدات البورجوازية للتمتع بسماع الأوبرا دون حضور قاعته! يبدو أن التليفون قد أصبح فوراً أداة استخدمت في أغراض كثيرة غير ذلك الغرض الشاذ والغريب! فالناس «تملكوا» استخدام الآلة طبقاً لحاجاتهم ورؤيتهم. كذلك من المعروف أن الجمهور في فرنسا قد تملك آلة المنيتل (Minitel) في توظيفات عديدة غير متوقعة، منها ما يبشر بالخير ومنها ما يبشر بالشر! ويقال أيضاً إن مخترعي آلة الفاكس تماطلوا في تنفيذ المشروع لأن «دراسات السوق» لم تثبت منفعة تلك الآلة!

قد تبشر هذه الأمثلة بالتفاؤل: إن الناس يتملكون بالفعل الأدوات المتاحة طبقاً لاستراتيجيات تناسبهم هم. على أن هذا الحكم إذ ينطبق تماماً على ما يمكن أن يسمى «الأدوات ذات الاستخدام الفردي الكتوم» (Instuments discrets) فلا ينطبق على الأدوات ذات الاستخدام الجماعي، مثل التليفزيون. فبالنسبة إلى تلك الأدوات لا مفر من الخوض في معركة سياسية واجتماعية جماعية من أجل توجيه استخداماتها. كذلك أعتقد أن الدخول في شبكات الاتصال المحكومة من خلال طرق الاتصال السريعة» الحديثة سيكون بالضرورة رهن نضالات جماعية، وطنياً وعالمياً، من أجل وضعها في خدمة التقدم.

تسكت الإيديولوجيا السائدة ـ مذاهب ما بعد الحداثة ـ عن أهمية هذه النضالات وتحل محلها فرضية ساذجة مفادها أن التطور قد خلق مجتمعاً قائماً على الوفاق، مجتمعاً يتجاهل التناقضات

التي لا حل لها من داخل منطق النظام. أزعم أن لهذه السذاجة وظيفة هي تجريد الشعوب عن السلاح حتى تقبل استراتيجيات رأس المال على أنها «دون بديل»، وطنياً كان أم على صعيد عالمي. فتهدف الخطة المرسومة من الشركات العملاقة التي تسيطر على القرار ذي شأن إلى جعل النضال من أجل «نظام عالمي آخر» يبدو غير واقعي بل مستحيل.

ليست إيديولوجيا الاتصال جديدة في واقع الأمر. بل هي عنصر ثابت من عناصر الفكر الاجتماعي السائد منذ الحرب العالمية الثانية. هذا ولو أن الظروف المرحلية وتتابع أشكال «الموضة» هي التي تدفع من وقت إلى آخر تلك الايديولوجيا لتحتل مقدم المسرح.

فلا يفوتنا أن ما كان يسمى بالسيبرنيتيكا (Cybernetics) قد ملأ الخطابات خلال الأربعينات والخمسينات. فكان أهم «اكتشاف» المجموعة الامريكية التي تقدمت بهذا «العلم الجديد» ـ أي وينير وشركاه (Wiener) مفاده أن ثمة أداة رياضية تمثل القاسم المشترك الذي يحكم جميع قوانين الطبيعة والمجتمع (لاحظ مرة أخرى الخلط بين هذين المجالين). واختار هؤلاء كلمة الاتصال للإشارة إلى هذا القاسم المشترك، فذهبوا إلى القول بأن هذا «الاكتشاف» من شأنه أن «يلغي صراع الايديولوجيات» وأن ينتج إنساناً جديداً متحرراً من الحاجة إلى الاحتجاج! أي بمعنى آخر إنساناً متكيفاً تماماً.

أما أنا فأوثر أن أسمي هذا الإنسان حيواناً مروضا!

ذهبت خطابات السيبرتيتيكا أدراج الرياح، ليحل محلها خلال السبعينات خطاب الثورة المعلوماتية. فقيل بهذا الصدد إن تعميم

استخدام الكمبيوتر سيدعم الديمقراطية. كيف؟ لأنه يعطي لكل فرد فرصة استعمال حريته بعقلانية سواء أكان في مجال الاختبار بين مختلف السلع المعروضة في سوبر ماركت أم كان في مجال الاختبار بين مختلف الأفكار المعروضة (في سوق السياسة؟)! أليس خطاب اليوم حول طرق الاتصال السريعة تكراراً لهذه السذاجة؟

لا ريب أن أدوات المعلوماتية وتكثيف استخداماتها وتوصيل الشبكات بعضها ببعض هي حقائق ثابتة، ولا ينكرها أحد. ولكن هذه الأدوات لا تنتج من تلقاء نفسها نظاماً اجتماعياً، فرحاً كان أم رهيباً! فهي رهن النضال حول تصورات مستقبلية محتملة متباينة، ولا غير.

٤

مقتضيات برنامج تحرري إنساني

يتصدى النظام الاقتصادي والاجتماعي الحديث إلى عدد من التناقضات التي ظهرت منذ نشأته والتي لم يفلح النظام أن يلغيها أبداً. بل على العكس من ذلك أخذت هذه التناقضات في التفاقم المتزايد والمتواصل بالموازاة مع إنجازات النظام التنموية، الأمر الذي يقوم دليلاً على تلك المرونة العجيبة التي يتصف بها هذا النظام. فهو أثبت قدرته على التكيف لمقتضيات تطور سريع غير مسبوق في التاريخ، وإبداع بدائل ملائمة استطاع من خلالها التغلب على انفجار هذه التناقضات في شكل أزمات خطيرة تكررت خلال القرنين الأخيرين. على أن هذه الحلول لم تفلح في إلغاء التناقضات بل أدت إلى تفاقم احتدامها في الأجل الأطول.

يتعارض الإطار الذي يعمل تراكم رأس المال فيه مع المصالح الأساسية للإنسانية في غالبيتها، وذلك من زوايا ثلاث يلي بيانها:

أولاً: يناقض إخضاع الطبقات العاملة لمقتضيات الربحية ميول الإنسان في أن يصبح سيد مصيره. وقد واجهت هذه الطبقات التحدي في نضالها، ففرضت إلى حد ما تكييف آليات التراكم

وقواعدها لمصالحها جزئياً على الأقل، وذلك من جانبين اثنين. أولهما، هو توزيع ثمار النمو، حيث فرضت هذه النضالات في بعض الظروف رفع عوائد العمل ـ فرادى وجماعياً ـ بالموازاة مع تزايد الانتاجية، وثانيهما، هو توظيف مبادىء الديمقراطية من أجل توسيع نطاق عملها، كي تشمل مجالات اجتماعية لم تكن في الأصل مقصودة في ممارسات الديمقراطية السياسية المحضة. أزعم إذن أن الإجابات الديمقراطية والإصلاحات الاجتماعية في مواجهة النظام ليست الناتج الطبقي لفعل منطق التوسع الرأسمالي، بل على العكس من ذلك هي إجابات فرضت نفسها في تضاد مع منطق التراكم. على أن هذه الإنجازات لم تنتج أبداً حلولاً نهائية للمشكلة،ة بل أدت إلى احتدام التناقض من مرحلة إلى التالية. ولعل الشعوب تميل اليوم إلى أكثر من مجرد تحسين ظروف معيشتها المادية وضمان قدر من حقوق الإنسان، فصارت طموحاتها تستهدف السيادة على القرار المجتمعي سيادة حقيقية. أي بكل بساطة، تذهب إلى التحرر من جوهر الإستلاب الاقتصادي المفروض عليها. علماً بأنه يتعذر استمرار النظام الرأسمالي إذا استبعد فعل هذا الإستلاب ـ فالمعايير والمراجع التي يقوم عليها منطق العقلانية الاقتصادية لا يمكن أن تفعل فعلها نظرياً وعملياً إلا بقدر ما يخضع المجتمع للإستلاب المذكور.

ثانياً: تتعارض قواعد الحساب الاقتصادي مع مقتضيات ضمان مستقبل الحياة على الكرة الأرضية متصاعداً. فتقوم هذه القواعد على منطق قصير الأجل، ولا تمتد آفاق حساب الربحية إلى أكثر من عشرة أو خمسة عشر عاماً. هذا بينما تتطلب مواجهة المشاكل المترتبة على تدهور ظروف البيئة أخذ الأجل الطويل في الاعتبار اعتباراً حقيقياً. وليست الأساليب المقترحة لعلاج المشكلة في إطار

الاقتصاد الكلاسيكي الجديد ـ وهي بالأساس مناهج تعتمد على «استبطان التكاليف الخارجية» (Interiorisation of external costs) بالمستوى المطلوب. علماً أيضاً بأن نمو قوى الإنتاج (وهو في الآن نفسه نمو قوى تدمير البيئة) قد بلغ حداً من الخطورة غير مسبوق في التاريخ.

ثالثاً: أخذ في التصاعد أيضاً الإستقطاب الذي يتمثل في التضاد بين ثروة المراكز المتزايدة وفقر الأطراف المفاقم. وقد سبق أنني طرحت في هذا المجال تحليلاً مفاده أن هذا الإستقطاب ليس ناتج ظروف خاصة بمختلف مناطق العالم ـ كما تدعيه الايديولوجيا السائدة ـ بل هو ناتج عمل التوسع الرأسمالي في حد ذاته، إذ أن التوسع يقوم على عولمة سوق المنتجات ورؤوس الأموال دون أن يصاحبها اندماج أسواق العمل التي تظل متفتتة ومحبوسة في أطر الدول السياسية القائمة. فقد بدأت عملية الإستقطاب مبكراً، في عصر المركنتيلية (من عام ١٥٠٠ إلى عام ١٨٠٠) بواسطة سياسات مرسومة لهذا القصد من قبل قوى الرأسمالية الناشئة. فكانت هذه السياسات ترمي أصلاً إلى تفكيك الأشكال القديمة للتبعية المتبادلة بين مختلف أقاليم العالم، وإقامة تراتبية جديدة في خدمة المراكز المركنتيلية محلها. ثم أخذ هذا الإستقطاب في التصاعد حتى بلغ حداً فاجعاً انطلاقاً من تصنيع المراكز خلال القرن التاسع عشر.

فالسؤال اليوم هو الآتي: بما أن بعض الأطراف قد دخلت بدورها في مرحلة التصنيع بعد الحرب العالمية الثانية، وخطت خطوات واسعة في إنماء قدرة المنافسة في الأسواق العالمية على هذا الأساس، هل من شأن هذا التطور أن يخفف تدريجياً شدة ظاهرة

الإستقطاب؟ أم أن عمل ما أسميته «الاحتكارات الخمسة» التي تستفيد منها المراكز في ظروفنا الراهنة (وهذه الاحتكارات تخص مجالات النظم المالية المعولمة والبحث التكنولوجي والحصول على الموارد الطبيعية والسيطرة على وسائل الاتصال وإنتاج أسلحة التدمير الشامل) من شأنه أن يضفي على قانون القيمة المعولمة قوة استقطابية متجددة مقوية مضاعفة.

هذا وقد لاحظت أيضاً أن هذا التناقض الثالث هو الذي أنتج أقوى ردود الفعل في مواجهة التوسع الرأسمالي. إذ أن جميع الثورات الاشتراكية التي حدثت إلى الآن قد نشأت أولاً عن حركات رفض النظام من قبل الشعوب ضحايا التوسع الرأسمالي.

يتجاهل الخطاب الإيديولوجي السائد هذه التناقضات تجاهلاً شاملاً؛ وذلك من حيث المبدأ إذ أنها تناقضات لا يمكن أن تجد حلاً لها على أساس القواعد الحاكمة في الرأسمالية. وبالتالي كان الإعتراف بها من شأنه أن يلغي وظيفة الخطاب المذكور، وأن يثبت الطابع التاريخي - أي غير الدائم الأبدي - للنظام الرأسمالي. فلا بد أن تتحرر ايديولوجيات الحكم من ناموس التاريخية حتى تكرس ادعاءها بأبدية النظام، من خلال الاعتماد على منظومة قيم عبر تاريخية - Transhistorical.

وفي بعض الأحيان، تتخذ هذه الايدلوجيات عبر التاريخية شكلاً ساذجاً. على سبيل المثال يكتب فرنسيس فوكوياما، لقد توصلنا إلى نهاية الطريق في تطور ايديولوجيات الإنسانية، فيمثل نمط الديمقراطية الليبرالية الغربية الشكل النهائي لنظام الحكم (بالحرف!). وذلك دون أن يدرك الكاتب المذكور عبث هذا الإدعاء. فيبدو أن الاستاذ فوكوياما، الذي يعلن نفسه هيجليا، قد

تجاهل أن أستاذه نفسه كان قد أعلن في عصره أن دولة بروسيا مثلت الشكل النهائي للتطور الإنساني! ولم يتساءل فوكوياما عن مصدر خطأ ذلك المنهج الذي كان قد أدى بهيجل إلى مثل هذه الخلاصة. ولذلك يسمح الاستاذ الأمريكي المذكور لنفسه أن يكتب ما يلي (بالحرف): «لا يوجد تناقض أساس واحد لا يمكن حله في إطار الليبرالية الحديثة»! وذلك دون أن يلقي نظرة إلى واقع الدنيا التي يعيش فيها.

لقد فات على سيدنا الموظف في الإدارة الامريكية (بسبب غطرسته؟) أن فكرة نهاية التاريخ التي يعتقدها مبتكرة هي في واقع الأمر فكرة قديمة قدم الإنسانية. فالايديولوجيات السائدة هي دائماً محافظة من حيث المبدأ، إذ أن إعادة إنتاج المجتمع التي تدعو إليها تتطلب بالضرورة أن يرى النظام نفسه أبدياً. وتشترك في هذا الطابع جميع الايديولجيات المهيمنة. فمثلاً، عزت الايديولوجيات السائدة في عصور النظم الجماعية، للمرحلة الأولى من تطور الإنسانية، طابعاً أبدياً لعلاقات القرابة. ثم كرست ايديولوجيات العصر الخراجي التالي فكرة نهاية التاريخ، اعتماداً على العقيدة الدينية. أليست هذه العقائد ترى نفسها على أنها تقدم إجابات «نهائية»؟ فالعقيدة الدينية هي الوسيلة التي كانت تضفي مشروعية لفكرة نهاية التاريخ في الماضي. أما اليوم، في عالم الرأسمالية، وبما أن مرجعية المشروعية الاجتماعية أصبحت تقوم على الفعالية الاقتصادية ـ أي فعالية قوانين السوق في الشكل المبتذل لهذه الايديولوجيا ـ فيلجأ الخطاب السائد إلي نسب طابع أبدي لقوانين السوق حتى يكرس فكرة نهاية التاريخ. ولم يدرك فوكوياما، ولا غيره من مروجي الخطاب السائد أن انتقال مرجعية المشروعية من مجال العقيدة الدينية إلى مجال الفعالية الاقتصادية، إنما هو في حد

ذاته انعكاس لتحول آخر، تم في باطن هيكل النظام الاجتماعي، فأدى إلى هيمنة الاقتصاد في إعادة إنتاج المجتمع، حتى احتل المجال الاقتصادي مكانة العقيدة الدينية، وأصبح مجالاً مهيمناً، كان من الممكن وصف المجتمع القديم بالقول الجزافي «إن الدين يحكم الكل» بينما نقول بالنسبة إلى المجتمع الحديث «إن الاقتصاد يحكم الكل».

وليس من العجب أن السيد فوكوياما يدعي أن «الماركسية تعاني من انحراف اقتصادي في تفسيرها للتاريخ» ثم يبحث عن أمثلة لهذا الإنحراف في المنهج الذي تتبعه جريدة «وال ستريت» المالية في التحاليل التي يروجها الاعلام الامريكي! فلم يدرك سيدنا الفاضل، أن الإنحراف الاقتصادي هو من صفات الايديولوجيات البرجوازية، وأن الماركسية بالتحديد بذلت جهودها من أجل كشف مصدر هذا الانحراف وتجاوزه. ولكن فوكوياما لا يعرف عن الماركسية شيئاً عدا تعبيراتها المبتذلة التي تشارك فعلاً الايديولوجيات السائدة في طابعها الاقتصادي.

أزعم أن الخطوة الأولى في التحليل العلمي للمجتمعات هي بالتحديد إلقاء الشك على النظرة التي يرى المجتمع نفسه من خلالها. أي عدم الاكتفاء بالنظرة التي ترى المجتمعات الجماعية نفسها من خلال قواعد القرابة، وكذلك التشكيك في النظرة التي يرى المجتمع الخراجي نفسه من خلال العقيدة الدينية. وبالتالي أيضاً، إبداء الشك في نظرة المجتمع الحديث لنفسه من خلال قوانين السوق. فالتساؤل العالمي يبدأ بطرح آخر، والبحث عن الأسباب التي تنتج هذه النظرات المستلبة المتتالية.

يبلغ الخطاب السائد ذروة زخمه في دمج تلفيقي لعدد من «القيم» التي تُعزى للحداثة، ثم الدفاع عنها كأنها كل موحد.

ونجد هنا خلطة عجيبة تجمع مبادىء تخص نظام الحكم السياسي ـ مثل دولة القانون وحقوق الإنسان وممارسات الديمقراطية الانتخابية، ومبادىء اجتماعية ـ مثل الحرية والمساواة أمام القانون والفردية، ومبادىء تحكم الحياة الاقتصادية ـ مثل حرمة الملكية الخاصة وحرية عمل آليات السوق. فيقوم دمج هذه المبادىء مع بعضها بوظيفة هامة، هي الإلهام بأنها تشكل وحدة لا تتجزأ، نابعة من منطق واحد، الأمر الذي يتيح القول بأن ممارسات الرأسمالية والديمقراطية ترادف بعضها البعض ـ بيد أن التاريخ يثبت أن العكس هو الأقرب إلى الصحة. ففي التاريخ الحقيقي نتجت الإنجازات الديمقراطية عن صراعات اجتماعية ناقضت منطق النظام، ولم تكن أبداً ناتجاً طبيعياً تلقائياً للتوسع الرأسمالي. وبالتالي فإن فصل العناصر التي تدمجها معاً الأيديولوجيا السائدة هو شرط أساسي لكون التحليل الاجتماعي ذا طابع علمي، وتحديد مضمون الممارسات المعبرة ومغزاها ـ مثل الديمقراطية ـ وكشف تناقضاتها الداخلية وحدودها وشروط تجاوزها.

وفي هذا السياق، أزعم أن التحدي الحقيقي الذي يتصدى له المجتمع يتلخص في مقولة واحدة مفادها ضرورة تجاوز حدود الرأسمالية من أجل ضمان بقاء الإنسانية ـ فالخيار الحقيقي قد أصبح كالآتي: إما أن تتيح النضالات الاجتماعية تجاوز منطق آليات الرأسمالية، وقوانينها،وإما في غياب ذلك ـ أن يؤدي فعل هذه الآليات إلى انتحار جماعي للإنسانية وتدمير الكرة الأرضية.

كانت النظم القديمة السابقة على الحداثة قد امتدت على آلاف الأعوام قبل أن تنفذ قدرتها التاريخية الإحتمالية. ثم أخذ النمو في التعجل في عصر الحداثة بمعدلات غير مسبوقة ـ كأن الرأسمالية

ستمثل في نهاية المطاف مرحلة تاريخية انتقالية قصيرة نسبياً، تم خلالها إنجاز التراكم الذي خلق بدوره شروط تحقيق نظام اجتماعي أفضل قائم على عقلانية متحررة من قيود الإستلاب الاقتصادي وعلى إنسانية عالمية صحيحة. أقصد بهذا القول أن الرأسمالية قد أنهت دورها التاريخي الإيجابي في زمن قصير، فلم تعد الوسيلة التي يتم التقدم من خلالها، ولو بدون وعي من قبل المجتمع. علماً بأن مشروعية النظام الرأسمالي وإضفاءه طابعاً أبدياً مزعوماً عليه هي مقولات تقوم بالتحديد على تكريس هذا الدورالتقدمي الذي تلعبه آليات السوق. هذا بينما هذه الآليات قد أصبحت الآن عقبة في سبيل استمرار التقدم، الذي لم يعد يكون ناتجاً غير مرسوم يرافق تلقائياً التوسع الرأسمالي، بل أصبح ناتج صراعات استهدفت أهدافاً تناقض منطق الرأسمالية في سماته الثلاث (الإستلاب الاقتصادي والتدمير البيئي والاستقطاب العالمي).

لذلك يبدو لي أن تاريخ الرأسمالية يتكون من مراحل متتالية متباينة، بعضها يتصف بتحكم قوانين التوسع الرأسمالي يكاد يكون مطلقاً، تليها مراحل متباينة تماماً، حيث يفرض فعل قوى اجتماعية ذات عقلانية مضادة لعقلانية الرأسمالية أشكال تنمية أكثر رحمة للإنسان وللبيئة.

ينتمي القرن التاسع عشر إلى النوع الأول من المراحل المتتالية للتوسع الرأسمالي. فكانت ظواهر البلترة والاستعمار الكولونيالي قد اتخذت خلال هذه المرحلة أشكالاً مدمرة متوحشة ـ على أن هذا التوسع لم ينتج ذلك الرواج المضطرد الذي قالت به ايديولوجيا النظام، بل أدى إلى الحربين العالميتين الأولى والثانية، وإلى الثورات الاشتراكية. وإلى التحرر الوطني في المستعمرات. وبعد الحرب العالمية الأولى، وبالرغم من خروج روسيا السوفيتية من المنظومة

الرأسمالية، استطاع النمط الليبرالي التقليدي أن يعود يسود في بقية العالم، الأمر الذي أنتج بدوره مزيداً من الفوضى، ثم أدى إلى الإجابات الوهمية والإجرامية التي مثلتها الفاشستية.

فكان أن ننتظر سقوط هذه الأخيرة كي تتبلور ـ انطلاقاً من عام ١٩٤٥ ـ سمات من توسع جديد قائم على رأسمالية «متحضرة» فرضتها القوى الثلاث التي تجلت في الاشتراكية الديمقراطية والسوفيتية وحركات التحرر الوطني، وذلك من خلال أشكال من التوافق الإجتماعي الخاصة بها. لم تكن الحلول الوسطى التي تجلت في هذه الظروف بمثابة خروج شامل من إطار منطق الرأسمالية، بل أزعم أن الثورة الروسية عينها لم تقطع تماماً علاقاتها مع قواعد عقلانية الرأسمالية. فقلت بهذا الصدد، إن هذه الثورة أدت في نهاية المطاف إلى مشروع «رأسمالية دون رأسماليين». على أن هذه التكتلات الاجتماعية الثلاثة قد فرضت بالفعل شروطاً وضعت بدورها حدوداً على تفاقم التناقضات المترتبة على الاستغلال الاقتصادي والاستقطاب على صعيد عالمي ـ بيد أن فعالية هذه الحلول الوسطى، بين منطق الرأسمالية الخالص من جانب واعتبار مصالح اجتماعية متناقضة معه من الجانب الآخر، قد تآكلت بالتدريج، بسبب انجازات المشروعات المجتمعية القائمة على أساسها، لا بسبب «فشلها» كما يقال عادة. فسقطت مشروعية النظم بقدر ما أخذت التنمية المحققة في إطارها تفقد زخمها، الأمر الذي خلق ظروفاً ملائمة لعودة خطاب الليبرالية بغطرسة، وإعلان «نهاية التاريخ» مرة أخرى. إلا أن النظام الجديد القائم على تحكم السوق تحكماً مطلقاً قد أنتج في زمن قصير مزيداً من الفوضى وتفاقم التناقضات التي تجلت في احتدام ظواهر الفقر والإستقطاب على صعيد عالمي وعلى الأصعدة القطرية فلا بد أن تثور الشعوب

ضحايا هذا الوضع المؤلم. وبالفعل بدأت حركات التمرد تنفجر هنا وهناك.

تبقى الأسئلة الحقيقية هي الآتية: هل ستؤدي حركة التمرد إلى بلورة مشروعات مجتمعية عقلانية على قدر التحدي؟ وما هي سمات الحلول الاجتماعية الوسطى الملائمة من أجل إعطاء فعالية لهذه المشروعات؟ وفي فرضية حدوث تطور جذري في الصراعات الاجتماعية حولها، هل من شأنه أن يلغي الرأسمالية وأن يحل محلها نظاماً آخر له ملامح نستطيع أن نرسمها مسبقاً؟

أزعم أن هذه الأسئلة تظل دون إجابة إلى الآن. لئن مثّل تحدي الرأسمالية عنصراً ثابتاً في التاريخ الحديث ـ حيث أن التناقضات الثلاثة المذكورة أعلاه بقيت هي هي طالما ظل للنظام طابع رأسمالي بالأساس، إنما الظواهر التي تتجلى هذه التناقضات من خلالها قد تغيرت من مرحلة إلى الأخرى. فهي تناقضات جديدة بهذا المعنى. وبالتالي فإن المبادىء التي تمت تعبئة الجماهير حولها في مواجهة النظام في المرحلة السابقة ـ والتي حددت مضمون الإشتراكية التاريخية والبناء الوطني في تلك الأيام ـ قد فقدت مصداقيتها في الظروف الجديدة. وثمة مقولات جديدة ظهرت فوراً حتى تملأ الفراغ المترتب على تلاشي مصداقية القديمة، منها مقولة الديمقراطية التي يصاحبها خطاب حول أشكال مختلفة من التضامن الجماعي غير الطبقية والوطنية، والتي تعتمد كبديل على الأثنية أو الدينية في عديد من الحالات. فاكتسبت هذه المقولات مشروعيتها من خلال تكريس «الحق في التباين»، ومنها مقولة الخصوصية الثقافية ولاسيما الخصوصية ذات الطابع الديني.

* * *

إن المقولة بأن التباين الثقافي ليس فقط واقعاً حقيقياً ـ الأمر الذي لا ينكره أحد ـ بل إنه يمثل ظاهرة جوهرية ـ بمعنى أن هذه الخصوصيات ثابتة ودائمة ـ تلغي في نهاية المطاف القاسم المشترك الذي يعبر الخصوصية الثقافية والذي يتيح الحديث عن تاريخ البشرية بشكل عام.

على أن هذه المقولة لم تأت بجديد، بالمرة؛ فهي فكرة مسبقة شائعة لدى جميع الشعوب وفي جميع الأزمان. فالعقائد الدينية قائمة من حيث المبدأ على مفهوم «نهاية التاريخ»، إذ أنها تعتبرنفسها إجابات مقدسة مطلقة وأبدية. لذلك فإن التقدم في الفكير التاريخي العلمي وبناء فكر اجتماعي تقدمي يتحقق بالضرورة من خلال مواجهة تلك الفكرة المسبقة للثباتية ونقضها. ليست المشكلة إذن هي بيان أن التاريخ الحقيقي يناقض تماماً نظرة الثباتية، فهذا واضح تماماً ـ بل هي التساؤل عن الأسباب التي تشجع إنعاش هذه الفكرة الخاطئة في ظروف معينة حتى اكتسبت طابعاً سياسياً غالباً في المرحلة الراهنة في بعض مناطق للعالم.

تمثل هذه الإشكالية معضلة معقدة من التساؤلات الفرعية تفترض الإجابة عنها نظرية عامة للثقافة قائمة على مفاهيم صلبة ومتماسكة، كما يجب ربط هذه النظرية للثقافة بالأوجه الأخرى للتحليل الاجتماعي، إذ أن المجالات المختلفة التي يتشكل منها الواقع الاجتماعي (الاقتصاد، والسياسة والثقافة... الخ) تؤثر بعضها على بعض بشكل جدلي.

وفي هذا الإطار أزعم أن النظريات التي تكرس فكرة ثباتية الخصوصية الثقافية هي خادعة بقدر ما تنطلق من الفكرة المسبقة المذكورة، أي أنها تنظر إلى التباين على أنه يمثل القاعدة بينما تعتبر

تجليات التشابه ناتج مجرد الصدفة. ثم على هذا الأساس تطرح نظريات الثباتية برنامج أبحاثها. ولكن ماذا يحدث إذا أخذنا بالمبدأ المعكوس، أي بالفرضية أن الميل للتشابه هو القاعدة في تاريخ البشرية وأن الاختلافات في مسيرة التطور جزئية ونسبية؟ علماً بأن الفرضية التي تنطلق منها تحكم وضع الأوليات في البحث.

فالنعد إلى نظريات الخصوصية الثقافية. أزعم أن الخصوصيات المزعومة، التي تقدمها هذه النظريات، لا تعدو أن تكون قائمة بديهيات سطحية ولا غير. فلننظر على سبيل المثال إلى مقال هنتجتن الحديث والمشهور عن «صراع الثقافات». يقول الكاتب الأمريكي أن للتباين الثقافي طابعاً «جوهرياً»، «لأنه يمس العلاقات بين البشر والآله والطبيعة والسلطة». لا يفتح مثل هذا «الاكتشاف» عدا أبواب مفتوحة تماماً، إذ يجعل المعضلة الثقافية ترادف العقيدة الدينية - بل يفترض بالإضافة، أن طروحات مختلف الأديان في الشؤون المعنية متباينة من حيث الكيف. وذلك بالرغم من أن التاريخ الحقيقي يثبت أن هذه المفاهيم الدينية قد تمتعت في واقع الأمر بدرجة عليا من المرونة، الأمر الذي أتاح اندراجها في نظم ايديولوجية تطورت في اتجاهات، بعضها متقاربة والأخرى متباعدة، طبقاً لظروف مستقلة عن هيكل المفاهيم الثقافية المعتبرة. فالخصوصية التي تفسر كل شيء لا تفسر شيئاً. ألا يتذكر القارىء أن أنصار النظرة الثقافوية قد نسبوا تخلف الصين إلى ثقافتها الكونفوشيوسية، وذلك قبل نصف قرن فقط، ثم انقلب هؤلاء في رأيهم، فأصبحوا ينسبون الآن «نجاح» الصين إلى هذه الثقافة عينها؟ ألا يعلن الجميع، أن العالم الإسلامي في القرن العاشر ميلادي قد بدا لعديد من المؤرخين أكثر تقدماً من أوروبا المسيحية في العصر نفسه وحامل احتمال تطور لامع؟ ما هي إذن الأسباب التي أدت

إلى انقلاب الوضع؟ هل هي أسباب ترجع إلى سمات العقيدة الدينية أو إلى التفهم الاجتماعي لها أو إلى عوامل أخرى لا علاقة لها بالمجال الثقافي؟ وماذا كان تفاعل مختلف هذه العناصر بعضها ببعض؟ وماذا كان العنصر الفاعل المحرك الأساسي، إن وُجد؟ تظل النظريات الثقافوية صامتة تماماً في مواجهة هذه الأسئلة، حتى الأكثر تطوراً من بين هذه النظريات، بالأولى أشكالها المبتذلة مثل نظرية هنتجتن المذكورة، إذ تكتفي هذه النظرية بتدوين الاختلاف وإعلان أهميته الجوهرية دون غير.

ثم يبقى أن نتساءل، ما هي الأقاليم الثقافية المعتبرة في هذا الخطاب؟ أهي أقاليم يحددها الاختلاف في العقائد الدينية، أو في اللغات، أو في القوميات، أو في الظروف الاقتصادية، أو في النظم السياسية؟ اختار هنتجتن الدين أساساً لتقسيم العالم إلى سبع مناطق: الغرب (الكاثوليكي والبروتستنتي)، الإسلام، الكونفوشيوسيه (ولو أن الكونفوشيوسية ليست عقيدة دينية!)، اليابان (ويبدو أن هنتجتن لا يعرف كيف يميز بين الكونفوشيوسية والشنتوية!)، الهند، عالم البوذية، عالم المسيحية الارثوذوكسية.

يلائم هذا التبويب، إلى حد ما، وصف العالم المعاصر. لذلك يفصل هنتجتن اليابان عن العالم الكونفوشيوسي، والمسيحيين الارثوذكس عن غيرهم من المسيحين. هل السبب في هذه التفرقة الأخيرة، هو أن السياسة الأمريكية تخشى اندماج روسيا في أوروبا، علماً بأن السيد هنتجتن موظف في خدمة وكالة المخابرات الأمريكية؟ ثم الغريب في التبويب هو أنه يتجاهل تماماً وجود الأفارقة ـ ومنهم مسيحيين ومسلمين ومنتمين إلى أديان افريقية ـ ولو أن ثمة عدداً من السمات المشتركة في ثقافات افريقيا. هل

هذا سهو دال تنعكس فيه العنصرية الشائعة في الولايات المتحدة؟ ولماذا لم يذكر امريكا اللاتينية؟ هل شعوب هذه القارة تنتمي إلى «الغرب» بسبب كونها مسيحية؟ وفي هذه الفرضية ما هي أسباب تخلفها؟ إن قائمة العبث في عرض هنتجتن لا نهاية لها! فلا بد من اعتبار هذا التمرين السيىء، خطاب مركزية أوروبية من الدرجة الثالثة.

هكذا توصل هنتجتن إلى تلك الخلاصة المدهشة التي مفادها أن ستة من الأقاليم السبعة تجهل القيم الغربية، علماً بأن المؤلف الأمريكي يدمج هنا تحت هذا العنوان مجموعات متباينة من القيم، بعضها متعلقة بالرأسمالية (السوق) والأخرى بالديمقراطية. ولكن: هل السوق أقل فعالية في اليابان غير الغربية، عما هي عليه في امريكا اللاتينية أو في افريقيا المسيحية؟ ألا يعلم الجميع أن آليات السوق وممارسات الديمقراطية هي ظواهر حديثة في الغرب نفسه؟ هل كان من الممكن أن أحداً من مسيحيي أوروبا في القرون الوسطى قد استطاع أن يعرف نفسه بواسطة هذه القيم المزعومة «غربية»؟

لا ريب أن الايديولوجيات ـ وخاصة الديانات ـ ظواهر اجتماعية هامة. على أن الاعتراف بهذا الأمر لا يمثل عدا بديهية ـ فالصعوبة الحقيقية بالنسبة إليها هي في تناول دورها في التاريخ، بالأدق دورها في مختلف الأزمان والأماكن وعلاقاتها بالنظم الاجتماعية العامة السائدة في تلك العصور. وهنا نجد على سبيل المثال ـ أن مختلف الديانات كما فهمتها الشعوب المعنية في العصر الخراجي السابق على الرأسمالية الحديثة قد قامت بأدوار متشابهة إلى حد بعيد. فالمنهج الذي أقترحه أنا هنا يستهدف كشف أوجه

التشابه، بالرغم من تنوع الخصوصيات. وعلى هذا الأساس سنستطيع أن نحدد بالفعل الأقاليم الثقافية القديمة (الخراجية)، وأن نبين أوجه التشابه بينها، وأن نضع خصوصياتها في مكانها الحقيقي. ولا شك أنه ـ ظاهرياً على الأقل ـ لا يزال لهذه الأقاليم وجود في العالم المعاصر. إلا أن آليات فعلها قد تحولت تماماً بسبب تأثير الشروط التي تفرضها الرأسمالية عليها. أقول هنا الرأسمالية ولا أقول الغرب، عن قصد. إذ أن التحليل التاريخي العلمي يؤدي بالضرورة ـ في رأيي ـ إلى اعتبار أن ما يسود حالياً وعالمياً إنما هو «حضارة وثقافة رأسمالية الطابع بالأساس» وليست «الغرب». كما أن هذه السيادة هي المسئولة عن التحولات التي حدثت في جميع أقاليم العالم، والتي أفرغت من مضونها الأصلي جميع الثقافات الخراجية السابقة، بما فيها ثقافة «الغرب» الخراجية. وعلى هذا الأساس سوف نكتشف معيار التبويب الصحيح الذي يتصف به عالمنا. فهناك مناطق، حيث حلت الثقافة الرأسمالية محل الثقافات السابقة تماماً، وهي المناطق المكونة للمركز الرأسمالي، أي أوروبا وامريكا الشمالية (المسيحية في أصولها) واليابان (الكونفوشيوسي اصلاً). هذا بينما انتشار الرأسمالية لم يلغ تماماً أثر الثقافات القديمة في مناطق الأطراف، ولم تفلح الرأسمالية في توظيف الثقافات السابقة توظيفاً شاملاً وفاعلاً كما صار الوضع عليه في المراكز. هل يرجع هذا الاختلاف إلى «خصوصيات ثقافية». أي إلى قدرة الثقافات «غير الغربية «على الصمود مثلاً؟ أم يرجع إلى أشكال التوسع الرأسمالي الذي أنتج تفرقة أساسية جديدة، وتضاداً بين مراكز المنظومة وأطرافها؟ أميل إلى أن أرتئي النظرة الثانية.

لقد أدى التوسع الرأسمالي إلى ظهور تناقض جديد بين طموحات ايديولوجيا النظام وإعلانها بالعالمية من جانب وواقع

الاستقطاب الذي ينتجه هذا التوسع من الجانب الآخر ـ فيفرغ هذا التناقض القيم التي تدعو اليها الرأسمالية الحديثة (وهي الفردية والديمقراطية والحرية والمساواة والعلمانية ودولة الحقوق ..الخ) من كل مضمون ملموس حقيقي، حتى تصبح في عيون الشعوب ضحايا النظام، أكاذيب أو على الأقل قيماً «خاصة بالغرب». لهذا التناقض طابع دائم يصاحب تاريخ التوسع الرأسمالي منذ نشأته ـ ولكنه يتفاقم بقدر ما تتقدم مسيرة العولمة ليتخذ في مراحل الأزمة، مثل مرحلتنا الراهنة، شكلاً قاطعاً متطرفاً. وفي مواجهة هذا التناقض الشنيع، يلجأ النظام إلى جميع الوسائل التي يمكن توظيفها من أجل إدارة الوضع، معتمداً في ذلك على منهجه البرجماتي التقليدي.

وفي هذا الإطار يصبح مبدأ تفخيم «الاختلاف» مفيداً، طالما أن الإعتراف بالاختلاف يرافق تنازل ضحايا النظام عن طموحاتهم في مجالات الديمقراطية والحرية والمساواة والفردية وإحلال «قيم خصوصية» مزعومة محلها، تؤدي دائماً إلى أن تكون مضادة للأولى! هكذا يستبطن الضحايا موقعهم المرؤوس، الأمر الذي يتيح استمرار الاستقطاب دون أن يتصدى لعائق يذكر.

أزعم إذن أن النزعة الثقافوية تخدم أهداف الاستعمار. فالخطابان الاستعماري والثقافوي يسيران جنباً إلى جنب دون تناقض بينهما. من جانب يعلن خطاب الاستعمار بغطرسة كون المعادلة التي اكتشفها «الغرب» (فالاستعمار يفتخر فلاً «بغربيته») من أجل إدارة الاقتصاد من خلال السوق والسياسة، من خلال الديمقراطية والمجتمع، من خلال الحرية الفردية، معادلة نهائية حتى يتعذر تجاوز حدودها. ويجهل هذا الخطاب التناقضات الحقيقية

التي يمكن ملاحظتها في كل مكان، أو ينسبها إلى قوى «غير عقلانية» لأنها ترفض العقلانية الرأسمالية. وفي هذا السياق تصبح الشعوب غير الغربية أمام خيار ثنائي الأطراف لا احتمال ثالث لهما ـ فإما أن تقبل «القيم الغربية» كما هي في الرأسمالية القائمة بالفعل، أو أن تنغلق في خصوصياتها الثقافية الموروثة من تاريخها السابق ـ أي بمعنى آخر يحدد خطاب الاستعمار شروط الخيار بحيث يضمن لنفسه الإنتصار في جميع الفرضيات، إذ أن إنغلاق الشعوب غير الغربية على خصوصياتها الثابتة المزعومة، يجلعها غير قادرة على مواجهة تحدي العصر. يستبعد الخيار الثنائي المطروح الحل الثالث الصحيح، أي أن تشترك شعوب «الشرق» في تجاوز حدود الرأسمالية من خلال تطوير مفاهيم نضالية في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة معاً.

على أن خطاب المركزية الأوروبية هذا، لا يقدم إجابة لمن يطرح الأسئلة التي طرحناها أعلاه، والتي تخص العلاقة بين مجال الثقافة والمجالات الاخرى للحياة الاجتماعية. إذ أن هذا الخطاب يتجاهل هذه الأسئلة تجاهلاً، ويكتفي بإعلان الطابع الثابت المزعوم للثقافة الغربية وكذلك للثقافات الأخرى (الشرقية بالجملة!).

ومن الجانب الآخر تشارك الثقافوية «المضادة» ظاهرياً ـ وهي تتخذ في العالم الثالث المعاصر أشكالاً مختلفة، منها بالأخص الشكل الديني المزعوم في العالم الإسلامي ـ خطاب المركزية الغربية في اعتبار أساس مفاده، أن الثقافات متباينة بشكل جوهري عبر التاريخ. لذلك أقول ـ ويشارك آخرون رأيي ـ أن الثقافوية ليست إلا «مركزية أوروبية معكوسة».

لا يدعو «رفض الحداثة»، من قبل ضحايا التوسع الرأسمالي،

إلى نضال ضد الرأسمالية على أرضية الرهائن الحقيقية، بل ينقل الصراع إلى سماوات الأوهام الثقافية. ولذلك فهو خيار يفيد تماماً أهداف استراتيجياً الإستعمار. فبالنسبة إلى هذا الأخير لا مانع أن يحكم نظام «إسلامي» أو غيره قطراً ما طالما أن هذه السلطة تقبل وضعها المرؤوس في التراتبية الرأسمالية العالمية. وهذا هو وضع النظم الإسلامية القائمة بالفعل، التي أثبتت عجزها التام في مواجهة تحديات العصر على أرضية رهائن المنافسة الاقتصادية والعسكرية. وليس هذا الوصف صحيحاً فقط بالنسبة إلى النظم الإسلامية التقليدية للخليج وباكستان، إنما هو قول صحيح أيضاً بالنسبة إلى تلك النظم التي تعتبر نفسها «ثورية» مثل النظام الإيراني. فإيران تخلفت خلال الأعوام الخمس عشرة الأخيرة من وضع قطر كان في سبيل الدخول في المنافسة العالمية، على نمط كوريا، إلى وضع بلاد ينتمي إلى «العالم الرابع»، غير القادر على الفعالية في الإنتاج والتصدير الصناعيين. وترجع هذه الردة بالأساس إلى غياب عقلانية «حديثة» في تناول أمور الإدارة الداخلية، وهو ناتج انتقال السلطة من البيروقراط والتكنوقراط إلى رجال الدين السلفيين، أي بمعنى أدق تغلب منطق ضمان استمرار سلطة هؤلاء باسم الدين على جميع أوجه منطق التنمية ومواجهة تحديات العصر. فيقوم هذا النظام بتنفيذ «وصفة» الليبرالية، ولا يختلف في هذا الشأن عن النظم الأخرى للعالم الرابع المهمش فأخذت حكومة إيران بمبدأ الخصخصة، وخفض سعر العملة الوطنية، وتخفيض المصروفات العامة في الخدمات الاجتماعية وإنقاصها إلى مستوى «الإحسان» والاغاثة الاسلامي التقليدي... الخ. على أن النظام يضفي شرعية «إسلامية» على هذه الممارسات، ويمنع معارضتها التي يعتبرها «كفرا»!. وفي الآن نفسه يتيح إنكار الديمقراطية ـ باسم رفض

مبادىء «الغرب» ـ والممارسات الهمجية التي يقوم النظام بها، فرصة للاستعمار بأن يشن حملات من الهجوم العنيف ضد البلاد في الإعلام، الأمر الذي يخلق ظروفاً مناسبة للتدخل إن لزم الأمر كذلك لا يمانع الاستعمار على الإطلاق أن تخوض افغانستان في حروب أهلية لا نهاية لها بين تكتلات ترفع جميعاً علم الإسلام، ولكنها لا تستهدف غير الإستيلاء على الحكم دون اختلاف في البرنامج. هكذا نرى النظم الإسلامية المزعومة تلغي كل احتمال في التنمية والتطوير، فتضطر أن تقبل ـ طوعاً أوكرها ـ وضع «كومبرادورية بازار» ألا وهو أسفل درجة في التراتبية العالمية.

لقد تجلت النزعة الثقافوية منذ النشأة في اسلوب طرحها لذلك الخيار الثنائي هو الآخر ـ دون اعتبار احتمال ثالث لهما ـ بين «الحداثة» و«الأصالة». فلم يناقش خطاب الثقافوية مضمون الحداثة المنقودة، واكتفى باعتباره مرادفاً للحداثة القائمة بالفعل، أي الحداثة الرأسمالية الراهنة.

أزعم أن هذا المفهوم المنقوص للحداثة هو مصدر التباس خطير وحبس الخيار في ثنائية عقيمة.

فالحداثة في واقع الأمر لم تصل بعد إلى نهاية مسيرتها، ولن تكون نهاية لهذه المسيرة. الحداثة هي انقلاب ايديولوجي وفكري جوهري، حدث عندما اعتبر المجتمع نفسه مسئولاً عن مصيره، عندما أعلن الإنسان أنه هو صانع تاريخه. علماً بأن جميع الإيديولوجيات القديمة ـ السابقة على الحداثة ـ في الشرق وفي الغرب ـ قد قامت على مبدأ آخر، ألا وهو أن ثمة قوى ميتا اجتماعية (فوق اجتماعية) تحكم مصير المجتمع كما تحكم الكون.

من الواضح إذن أن الحداثة ـ بهذا المعنى ـ لا نهاية لها. وبالتالي

فإن نبذ الحداثة معناه التنازل عن العمل المسئول في سبيل صنع التاريخ ـ كما أن الدعوة «بالأصالة» لا تعني في هذه الظروف عدا محاولة إيقاق سير التاريخ عند مرحلته السابقة على الرأسمالية ونشأة الحداثة، وهو هدف طوباوي يتعذر تحقيقه. فليس هناك معنى للخيار بين الحداثة والأصالة الذي يؤدي بالضرورة إلى خلط المفهومين على أساس قبول الحداثة كما هي ـ أي حداثة رأسمالية من جانب وتلوينها بألوان «الأصالة» من الجانب الآخر. وهو بالنتيجة قبول الوضع الراهن أي التبعية في المنظومة الرأسمالية.

وفي مواجهة هذا الطرح المزور العقيم الذي لا بد أن يؤدي إلى مأزق تاريخي، ليس ثمة بديل صحيح عدا العمل في سبيل تطوير الحداثة، لا إنكارها وتلوينها. فالشعوب التي لا تشارك في تطوير الحداثة تتخلف بالضرورة حتى تُهمش. فمن يختار أن «يخرج عن التاريخ» لن يمنع الآخرين من التقدم في مسيرته.

فالخيار كما هو مطروح في خطاب الثقافوية لا يعدو أن يكون دعوة لتجميد تطور المجتمع. وبالتالي فهو دعوة يتعذر تنفيذها حقيقة، الأمر الذي يفرض بدوره الإلتجاء إلى الكذب في الممارسة السياسية. فالنظم الثقافوية مضطرة إلى أن تقول شيئاً وأن تفعل شيئاً آخر. فمن جانب وظيفتها الحقيقية هي إدارة الأزمة، فتقبل في واقع الأمر الإندماج في النظام الرأسمالي العالمي بشروطه، ومن الجانب الآخر تدعي أنها مستقلة بل معادية لهذا النظام. وهنا أيضاً تقدم إيران مثالاً قاطعاً على هذا التناقض بين القول والفعل؛ بيد أن الجمهور لا بد أن يدرك ـ ولو بعد فترة من الخداع للوهم ـ حقيقة الوضع ـ فتعمم سيادة الكذب، حتى تشمل جميع أوجه الحياة الاجتماعية. فالجمهور «يحترم» ظاهرياً القيم الدينية المعلنة التي

تحكم الخطاب، بينما يعلم تماماً أن الممارسات القائمة عليها منافقة ولا غير.

ألا يرى الجميع أن القيم الثقافوية المعلنة تتحول في هذه الظروف إلى طقوس فارغة؟ ألا يعلم الجميع أن الفساد الذي يسود في إيران، لا يقل عما هو عليه في أسوأ النظم «غير الدينية» رسمياً؟

يفرض التعامل الفعال مع التاريخ، أن تنظر الشعوب دائماً إلى الأمام، وأن تتحرر من قيود ماضيها فهو شرط ضروري من أجل الإجابة عن الأسئلة السابق ذكرها والتي يلغيها الخطاب الثقافوي. فالتحديات الحقيقية التي تعبر هذه الأسئلة عنها هي اذن الآتية: كيف نستطيع أن نناضل فعلياً ضد الإستلاب الاقتصادي، كيف نتفادى التبذير المترتب بالضرورة على الرأسمالية؟ ـ كيف نعمل ضد الاستقطاب العالمي؟ أي: بمعنى آخر كيف نخلق الشروط الملائمة من أجل تطوير القيم العالمية حتى نتجاوز حدود الرأسمالية التاريخية.

يتطلب مثل هذا العمل نظرة نقدية إلى «الأصالة» والموروث الثقافي التاريخي، وذلك أمر ضروري بالنسبة إلى الجميع على قدم المساواة. شرقيين كانوا أم غربيين. هل كان من الممكن أن تبدع أوروبا الحداثة دون أن تقوم بنقد ذاتي سابق لموروثها، بما فيه تعاملها مع العقائد الدينية؟ هل كان من الممكن أن تبادر الصين في التقدم دون قيام طليعتها الفكرية بنقد موروثها الكونفوشيوسي وهو ما فعلته الماوية؟ علماً بأن ذلك لم يمنع فيما بعد إعادة اندماج الموروث الديني والفلسفي (المسيحي والكونفوشيوسي في الأمثلة المذكورة) في الثقافة الجديدة، ولكن بعد تثويرها تماماً، بحيث أن هذا الإندماج لا يرادف عودة إلى الماضي على الإطلاق. يختلف هذا التعامل مع الأصالة والموروث عما تدعو إليه تيارات الثقافوية

الإسلامية المعاصرة التي تعلن رسمياً رغبتها في العودة إلى الماضي ـ «الأصل» ـ والامتناع عن نقده ـ وفي هذه الظروف ليس من العجب أن إنتشار الثقافوية الإسلامية يرافق تدهور المنطقة المعنية في التراتبية العالمية.

* * *

علينا الآن ـ بعد عرض سمات الوضع الراهن ـ أن نفتح النقاش حول احتمالات تطوره. ثمة منهج شائع الاستخدام من أجل إلقاء الضوء على هذه الاحتمالات ألا وهو منهج السيناريوهات، ومفاده حصر القوى الفاعلة التي تحتل مقدم المسرح، ثم تحديد أهداف متماسكة مع طابعها، ثم ـ انطلاقاً من مبادرة يقوم بها أحد من تكتلات هذه القوى ـ متابعة ردود فعل الأخرى. لا ريب أن هذا المنهج يتيح توضيح ما هو ضمني في فرضيات النموذج، ولذلك فهو تمرين مفيد. بيد أنه يمثل أيضاً منهجاً يعطي للباحث درجة عليا من الحرية في تصور السيناريوهات وتفهمها، الأمر الذي يجعل من الصعب متابعة التحولات التي تطرأ على القوى الاجتماعية نفسها نتيجة تفاعلها، وهي تحولات لا تخص فقط ميزان القوى الكمي، بل تؤثر أيضاً على الأهداف المستهدفة منها وبالتالي على النتائج التي يمكن أن تُحقق.

لذلك سوف أستخدم، فيما يلي، منهجاً آخر أقل دقة ظاهرياً، لكنه قادر على توظيف «عبر التاريخ» توظيفاً عملياً.

وفي هذا السياق من المفيد الآتي:

أولاً: تحديد الأهداف الإستراتيجية التي تستهدفها القوى المسيطرة في الظروف الخاصة بالمرحلة التي نجتازها، وكذلك الوسائل التي يمكن أن توظف من أجل تحقيقها.

ثانياً: تحليل احتمال ردود الفعل من قبل القوى الشعبية ضحايا هذه الإستراتيجيات، انطلاقاً من كشف تفهمها للتحدي وشكل تقاليدها النضالية وتعاملها مع الأمور، وما يترتب عليه من احتمال تبلور تحالفات بين قوى مختلفة متناقضة مع القوى المهيمنة، واستبعاد تحالفات أخرى.

ثالثاً: فتح حوار حول ما يمكن أن تكون استراتيجيات شعبية تعارض النظام بفعالية، مع تحديد أهدافها المرحلية والقدرات التي يجب تعبئتها من أجل تحقيقها.

أبدأ بالتآكل الذي طرأ في مجال التحالفات الاجتماعية، وأشكال التوافق التي رافقتها في مرحلة التوسع الرأسمالي خلال العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية. ودون العودة إلى تفاصيل التطورات التي أدت إلى إنهيار النظم المعتبرة (دولة الرفاهية في الغرب، السوفيتية في المنظومة الإشتراكية، الدولة الوطنية المستقلة ومشروع التحديث في العالم الثالث)، أزعم أن هذا التطور قد أدى إلى ترجيح ميزان القوى لصالح رأس المال الذي تحرر من جميع القيود المفروضة عليه نتيجة معادلات القوى للمرحلة السابقة. وفي هذه الظروف الجديدة تستهدف استراتيجيات رأس المال إخضاع الجميع لمقتضيات مشروع أعتبره طوباوياً بسبب طابعه الأحادي الجانب، إذ أن مفاده هو فرض منطق الربحية المالية فرضاً مطلقاً دون اعتبار آخر.

وانطلاقاً من هذه الفرضية كنت قد توصلت في بحث آخر إلى أن هذه الإستراتيجيات تستهدف هدفين إثنين متكاملين، هما تعميق العولمة الاقتصادية، أي سيادة السوق عالمياً وتدمير قدرة الدول والقوميات والشعوب على المقاومة السياسية. وألخص هذه

الإستراتيجيات في مقولة بسيطة مفادها «إدارة العالم كما لو كان سوقاً»، الأمر الذي يتطلب بدوره تفكيك القوى السياسية إلى أقصى حد مكن، حتى يكاد يكون مرادفاً لتدمير سلطة الدولة تدميراً كاملاً. ويتجلى هذا الهدف في «نقد الدولة» الطليق من كل اعتبارات من أجل إضفاء مشروعية على الممارسات التفتيتية المقصودة. ولذلك يستهدف الإستعمار تفجير الدولة الوطنية لصالح جماعات أخرى تحت أو فوق وطنية، من خلال تشجيع الإحساس بالتضامن الإثني أو الديني، حقيقياً كان هذا التضامن أو وهمياً ـ فالأمثل بالنسبة إلى الإستعمار الحديث هو وضع يتسم بتلاشي سلطات جميع الدول حتى تنفرد الولايات المتحدة بالتحكم عالمياً في مجال السياسة بينما تنحصر السلطات الأخرى في وظائف متواضعة تخص مباشرة إدارة السوق يوماً بيوم. أزعم أن هذه الإستراتيجيات الأمريكية تنكر حقوق جميع شعوب العالم ومصالحها، فلا تنحصر في أطراف المنظومة، بل تشمل أيضاً أوروبا. ففي هذا السياق ينظر إلى مشروع الإتحاد الأوروبي نظرة مخفضة، تجعله إدارة مشتركة لسوق مندمجة، لا غير، كما يُنظر إلى أوروبا الشرقية والجنوب شرقية على أنها مرشحة للتفتيت إلى دويلات عاجزة (وهذا هو الهدف الذي يكمن وراء تفكيك يوغسلافيا والإتحاد السوفيتي وروسيا). وتوظف شعارات ديمقراطية وحقوق الشعوب، من أجل إضفاء مشروعية على هذه الأهداف وتدعيم القوى النابذة، علماً بأن التفتيت المحقق يفرغ الديمقراطية من مضمونها، ويجعلها عاجزة أمام آليات السوق، وهو المقصود. هكذا يوظف خطاب الخصوصية لصالح هذا المشروع الإستعماري الأمريكي.

تجد نظرية «صراع الثقافات» مكانها في هذا الإطار. ويعلم

الجميع أن صاحب هذه «النظرية» التي لا تنحصر في الاعتراف بأن هناك ما يبدو عليه «صراعات ثقافية»، بل تدعو إليه، أقصد الأستاذ هنتجتن، الذي هو موظف مشهور في خدمة وكالة المخابرات الامريكية. كان هذا الشخص بالتحديد هو الذي كتب في مرحلة سابقة مقالاً استفاد هو الآخر من ترويج منظم في الاعلام ـ بالرغم من نقاط ضعفه العلمي الواضحة ـ دافع فيه عن النظم الديكتاتورية في امريكا اللاتينية ـ باسم «أولوية التنمية». وكان ذلك في مرحلة التحالف بين واشنطن وهذه الديكتاتوريات، في مواجهة صعود حركات التحرر من التبعية. والآن ـ بعد أن تبلورت ظروف ملائمة لتدمير قدرات المقاومة، من قبل السلطات الحاكمة، في معظم أقاليم العالم ـ اكتشف هنتجتن الديمقراطية. وأصبح ينادي بها ويعطي لها الأولوية على التنمية! ثم يقدم الكاتب الأمريكي بديلاً ليحل محل النضال بين المصالح التي تمثلها سلطات الدولة ألا وهو «الصراع الثقافي»، باسم التعارض الأصلي «الذي يدعى أن تتصف به الثقافات. لماذا؟ ومنذ متى؟ ألم تكن الحروب الأكثر دموية التي تمت حتى الآن قد نشأت عن صراعات داخل الأقاليم الثقافية نفسها؟ بين بريطانيا وفرنسا في القرن الثامن عشر، بين المانيا وغيرها من الدول الأوروبية في القرن العشرين، بين الصين واليابان؟ ثم إذا اخذنا في الاعتبار ما سبق من تحليل حول الخطاب الثقافوي الإستعماري الغربي التمركز، لأصبح من الواضح أن تشجيع النزعات الثقافية قد صار أداة من أدوات الاستراتيجية الامريكية في المرحلة الراهنة.

لئن أثبتت الحوادث واقع أهمية النزعات الاثنية والدينية في عالمنا المعاصر، فهل تتعارض هذه النزعات مع استراتيجيات الاستعمار أم تفيدها؟ علماً أيضاً أن مجرد انتشار نزعات من هذه

النوعية لا يعني أنها ناتج «طبيعي» و «موضوعي» - بسبب الصفة الطبيعية المزعومة للتناقض بين الثقافات، ولا أن القوى التي تحركها سوف تستمر بالضرورة تحتل مقدم المسرح. وقد سبق أن أبديت تحفظات في هذه الأمور. فليست الدعوة بإضفاء الأولية «للخصوصية» مطلباً ينبع تلقائياً من حركة الشعوب، كلا، نرى في معظم الحالات أنها مطالب نشأت في أوساط حاكمة مأزومة، أو في مجموعات تميل إلى الإستلاء على الحكم، وترى مفيداً الامتناع عن تعبئة الجماهير على أساس مصالح طبقية، كما أنها لا تريد أن تصطدم مع مقتضيات العولمة الإستعمارية. وبالتالي فبدلاً من أن تطرح برنامجاً اجتماعياً واضح الملامح، تركز على أهداف أخرى مثل التطهير الإثني، أو تطبيق ما تعلنه هي جوهر مبادىء الدين، وهي جميعاً أهداف لا تهم الاستعمار ولا تمس مصالحه.

وبالتالي ليس من الغريب أن القوى السياسية التي تلجأ إلى شعارات الثقافوية من، نوعية أو أخرى، تظهر بقوة في المناطق التي تعاني من أزمة فريدة في احتدامها، وفي المناطق المهمشة في المنظومة العالية الحديثة، تنتمي أوروبا الشرقية إلى المجموعة الأولى بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، وفي غياب بديل تقدمي في مواجهة الرأسمالية الهمجية الصاعدة هناك. وتنتمي العوالم الإفريقية والاسلامية إلى المجموعة الثانية، إذ نجد أن قائمة الأقطار المكونة لهذه المنطقة تكاد تكون قائمة البلدان العاجزة عن مواجهة المنافسة في الأسواق العالمية للمنتجات الصناعية.

وعلى العكس من ذلك نرى المجتمعات التي تواجه تحدي العولمة بقدر من الفعالية لا تلجأ بشكل أساسي إلى خطاب الثقافوية. وذلك بالرغم من أن بعض الحكام يستخدمون من وقت إلى آخر

هذا الخطاب ـ جزئياً ـ ولكن بشكل سطحي وديماجوجي من أجل تبرير موقف سياسي معين. على سبيل المثال عندما يقول رئيس وزارة في تلك البلاد الآسيوية أن «شعبه» يرفض بعض القيم «الغربية»، لا يقصد على الإطلاق رفض الاندماج في المنظومة الرأسمالية العالمية، ولا إنكار مشروعية الرأسمالية أصلاً، بل يقصد فقط مثلاً تقييد بعض الحقوق السياسية أو النقابية، لا أكثر. بصفة عامة نرى في المجتمعات الصاعدة غير الكومبرادورية، التي لا تخضع لسلطان العولمة غير المقيدة، والتي لا تخضع كلياً له، أن الثقافوية لا تحتل فيها مقدم المرسح الايدولوجي. فهذه المجتمعات تعيش بالفعل تحولات تجعلها عناصر فعالة في صنع العالم. وبالتالي لا تتساءل عن «هويتها» أو «خصوصياتها»، بل تقبل تطوير إياها دون مانع ولا خجل. هذا هو وضع الصين على سبيل المثال ـ بيد أن هذه المرونة في شؤون الخصوصية لم تؤد هنا إلى وهن الوطنية ـ بل على العكس من ذلك يتم توجيه الوطنية في هذا الإطار ضد العدو الحقيقي الرئيسي، الاستعمار ـ هذا بينما الدعوات الملحة للاعتماد على أشكال من التضامن الإثني أو الديني، أو الطائفي في البلاد التي تعاني من هيمنة الخطاب الثقافوي هي دائماً موجهة ضد شعوب أخرى لا تختلف في وضعها في المنظومة العالمية ـ فلا يمانع أصحاب هذه الدعوات للشوفينية أو للتعصب الطائفي أو الديني من أن يتحالفوا مع القوى الكبرى ـ ولا سيما الولايات المتحدة ـ ضد عدوّ يعتبرونه العدو الأساسي، وهو في معظم الحالات الجار الخارجي أو الداخلي الضعيف. وثمة أدلة متعددة توضح واقع مناورات الاستعمار الذي يحرك التيارات الثقافوية أو على الأقل يستفيد من مواقفها.

لسنا نحن هنا بصدد نقاش خصوصيات مختلف الثقافات

السائدة في العالم المعاصر، ولا تاريخ تكوينها، ونسبية تلك الخصوصيات في موازاة عمومية إتجاهات التطور العام للمجتمعات، ولا بصدد نقاش ما قد حصل من تحولات في المجال الثقافي على أثر انتشار الرأسمالية. وذلك لسبب بسيط ألا وهو أن التباين بين المراكز والأطراف في المنظومة العالمية، لا ينبع بالأساس عن الاختلاف الثقافي. فالمعيار الذي يقوم عليه هذا التقسيم هو معيار اقتصادي لا ثقافي. فاليابان غير الغربية تنتمي إلى المركز وأمريكا اللاتينية إلى الأطراف، بالرغم من مسيحيتها وثقافتها الأوروبية. وأزعم هذا التقسيم هو الذي يلعب الدور الأساسي في تحديد أهم التحديات التي تتصدى لها الشعوب في عصرنا، علماً أيضاً بأن ثمة اختلافات أخرى في داخل كل من منطقة المراكز ومنطقة الأطراف، لا تقوم هي الأخرى على أسس ثقافية، فالمراكز مقسمة إلى دول سياسية تشارك في بعض مصالحها ولها مصالح أخرى متناقضة. أما الأطراف فهي مقسمة أيضاً إلى دول تقوم بأدوار متنوعة في إعادة إنتاج المنظومة العالمية، فهي - على سبيل المثال - مقسمة إلى أطراف مندمجة فعالة، وأطراف مهمشة. والمعيار الذي يتيح تفسير هذه الانقسامات العديدة ليس ثقافياً. فتتجلى هذه التناقضات في الصراعات الطبقية في داخل كل قطر، وفي النزعات بين الأقطار المكونة للمنظومة العالمية، دون أن تكون هذه الصراعات والنزاعات ذات مصدرثقافي بالأساس. كما سبق قولنا، فقد حدثت الحروب الأكثر دموية بين مجتمعات تنتمي إلى «المنطقة الثقافية» نفسها. هذا لا يمنع أن العنصر الثقافي يمكن أن يلعب دوراً هاماً، فيتم توظيفه من قبل هذه القوة أو تلك إن لزم الأمر وإذا أتاحت الظروف ذلك.

وإذا كان اهتمامنا الرئيسي هو توضيح شروط تبلور

استراتيجيات تفيد المصالح الشعبية، لأصبح من الضروري الإنطلاق من التناقضات التي يتسم النظام بها. وفي هذا السياق، لا بد أن يدور الحوار حول مقاومة الإستلاب الاقتصادي وتبذير الموارد والإستقطاب على صعيد عالمي، والتي تمثل التحدي الحقيقي، وبالتالي ينبغي أن يكون هدف الحوار تحديد الشروط التي تضمن التماسك في العمل على مختلف المستويات المحلية والوطنية والعالمية. وأشير في هذا المضمار، إلى المقولة المعروفة التي مفادها هو أن «لا بد من أن يكون الفكر عالمي الآفاق والعمل محلي الصعيد». وكذلك لا بد أن يدور النقاش حول الشروط التي تضمن التوافق بين الواقعية ـ أي الفعالية المباشرة ـ وبين التطلع الطويل الأجل، أي آفاق تحقيق التحرر من خلال تجاوز الحدود المفروضة من فعل التناقضات الرئيسية المذكورة. ويفترض هذا التوافق بين هذين الهدفين التحرر من التضاد الشكلي والمطلق والميتافيزيقي، بين مفهوم «الإصلاح» الذي يُفترض أن يتم في إطار النظام من حيث المبدأ، وبين مفهوم «الثورة» التي ترادف الخروج عن النظام. وكذلك ينبغي تركيز النقاش على ما يمكن أن تسمى «الإصلاحات الجذرية» التي لا تقطع بشكل مطلق مع مقتضيات منطق النظام في مختلف أبعاده، ولكن تدفع التحول في اتجاه يتيح تجاوزه بالتدريج.

ليس الغرض من البحث طرح استراتيجيات عامة من أجل التحرر. إذ ينبغي أن توافق هذه الإستراتيجيات الظروف الملموسة الخاصة بكل مجتمع في مرحلة محددة من تطوره. ولسوف أكتفي فيما يلي بطرح أكثر تواضعاً ينطلق مما سبق من تحليل. وفي هذا السياق أقترح أن تدور المناقشة حول النقاط الأربع التالية، وهي النقاط التي يتمحور حولها ما يبدو لي أهم التحديات الحقيقية التي تواجهها الشعوب في الظروف الراهنة.

أولاً: إشكالية «السوق» تتسم المرحلة الراهنة بهجوم عام تقوم به قوى اليمين، ويستهدف إطلاق الحرية لفعل «الأسواق»، والمقصود بالأساس هو إطلاق حرية التحرك للشركات العملاقة المتعددة الجنسية. فكيف تستطيع القوى الشعبية أن تتصدى لهذا المشروع الرجعي؟ فبعد إنهيار التجربة السوفيتية لم يعد الإلتجاء إلى «التخطيط» بصفته نمطاً اشتراكياً بديلاً مضاداً يتمتع بمصداقية. فأثبت هذا النمط البيروقراطي عجزه في مواجهة منافسة فعالية الرأسمالية، وبالتالي فإن هذه الرأسمالية بدون رأسماليين ـ كما وصفتها ـ قد تحولت في نهاية المطاف إلى رأسمالية برأسماليين. ثم انتج هذا التطور الأخير ظروفاً ملائمة لتغليب مشروع الليبرالية الجديدة المتطرفة، وتحكم رأس المال تحكماً مطلقاً. فلم يعد رأس المال مضطراً أن يقبل تنازلات لصالح الطبقات الشعبية. بيد أن تفوق رأس المال على القوى الاجتماعية الأخرى لم ينتج رواجاً اقتصادياً، بل دفع النظام في تأزم مزمن. يثبت ذلك الطابع الطوباوي للفكرة التي تقوم الليبرالية عليها، أي فكرة قدرة الأسواق على أن تنتج من تلقاء نفسها التوازن الاقتصادي والنمو. فالمطلوب في مواجهة الأزمة هو تأطير عمل الأسواق بواسطة تقنين اجتماعي تتجلى فيه مصالح الطبقات الشعبية، أي بعبارة أخرى تحديد شروط توافق اجتماعي جديد خاص بالمرحلة، وقائم على تطوير ميزان القوى لصالح الشعوب، الأمر الذي يفترض بدوره تحديد سياسات اقتصادية واجتماعية تستهدف أهدافاً مرحلية ملموسة وحيوية بالنسبة إلى الجماهير الشعبية، مثل التوظيف الشامل للأيدي العاملة أو تعديل توزيع الدخل القومي أو إنعاش حركة التنمية.. الخ، ومن الواضح أن الدولة الوطنية هي الإطار المناسب من أجل تبلور مثل هذه المشروعات وتنفيذها.

ثانياً: إشاكالية «العولمة» فالسمة الثانية الرئيسية التي يتسم بها النظام الحالي هي تغليب المصالح التي تعمل على صعيد عالمي (الشركات المتعددة الجنسية) على المصالح الأخرى التي تنشط تقليدياً في الإطار الوطني بالأساس، الأمر الذي يمثل بدوره عائقاً إضافياً في سبيل فعالية عمل الوفاق الاجتماعي في الإطار الوطني. وهنا أيضاً ليس الخيار هو بين قبول الإندماج في المنظومة العالمية أو الخروج منها. فالبديل الحقيقي لا بد أن يستهدف تقييد العولمة بدلاً من إطلاق فعلها دون قيود، ويفترض ذلك برنامجاً إصلاحياً على صعيد عالمي وفي مجالات عديدة. لعل أهمها هي الآتية: **أولاً:** تنظيم أسواق الأموال بغرض توجيه الاستثمارات نحو الأنشطة المنتجة القادرة على إنعاش حركة الاقتصاد في الشمال والجنوب لتحل محل استثمارات المضاربة المالية السائدة حالياً. ثانياً: إعادة بناء نظام نقدي يضمن حداً من الاستقرار ليحل محل المضاربة القائمة على ممارسات تقييم العملات في أسواق حرة. **ثالثاً:** تقنين المنافسة في الأسواق الدولية ليحل محل المبادىء التي أقيمت على أساسها منظمة التجارة الدولية. **رابعاً:** إنجاز تقدم ملحوظ في اتجاه الأقلمة وتكوين كتل إقليمية واسعة على قدر تحدي «الاحتكارات الخمس» المذكورة أعلاه خامساً: دمقرطة الحياة السياسية العالمية من خلال إصلاح مؤسسات الأمم المتحدة.

ثالثاً: اشكالية الديمقراطية يبدو لي واضحاً أن تقدماً ملحوظاً في مواجهة التحديات الموصوفة في الفقرتين السابقتين لن يتحقق في غياب تدعيم الديمقراطية في صالح الطبقات الشعبية قطرياً وشعوب الجنوب في مجال العلاقات الدولية. هنا أيضاً لا ريب أن غياب الديمقراطية في واقع تجارب الاشتراكية التي قامت بالفعل،

وفي تجارب الوطنية الشعبوية، قد لعب دوراً سلبياً مدمراً أدى إلى إنهيار هذه التجارب، فوقف عائقاً صلباً في سبيل تطوير هذه التجارب وتجاوز حدودها التاريخية. ولكن من الجانب الآخر، من الواضح أيضاً أن الديمقراطية البورجوازية كما نعرفها لا تمثل نهاية التاريخ، وأن انحصارها على المجال السياسي يمثل بالتحديد حدودها التاريخية. فالمطلوب إذن هو تطوير الديمقراطية وتدعيمها بالوسائل التي تضمن احترام مجموعة من الحقوق الاجتماعية مثل الحق في العمل والضمان الاجتماعي، حتى تصبح وسيلة مشاركة العاملين في أخذ القرار الاقتصادي على جميع المستويات من المنشأة إلى الدولة الوطنية. فالعلاقة بين إشكالية الديمقراطية وتطوير أساليب تأطير السوق هي علاقة وثيقة حتى يتعذر الفصل بينهما.

رابعاً: إشكالية التعددية الثقافية والقومية تأتي هذه الإشكالية في السالفة، أي بعد حل معضلة الإشكاليات الأساسية الثلاث السابقة، ذلك لأن العنصر القومي أو الثقافي لا ينتج في حد ذاته نتائج مستقلة عن الإجابات التي يقدمها المجتمع في مجال تأطير السوق وتطوير الديمقراطية وفرض شروط تقييد العولمة.

يقع خلافي الجوهري مع التيارات الثقافوية هنا بالتحديد، مع ملاحظة أن هذه التيارات تمتنع دائماً عن الإجابة على التحديات الحقيقية الموصوفة في النقاط الثلاث السالفة الذكر.

وبما أن مواجهة هذه التحديات تتطلب الأقلمة، أي تكوين كيانات سياسية واسعة، فلا بد من توظيف الديمقراطية للتوفيق بين عنصر الاختلاف الأثني والديني والثقافي من جانب، والحاجة إلى تنسيق الجهود من الجانب الآخر. مرة أخرى، يتعارض المبدأ المطروح هنا مع كل من مناورات الاستعمار التي تستهدف تفكيك

النظم السياسية، ومن الطموحات الثقافوية التي تدعو إلى إنجاز «تجانس» ثقافي أو اثني أو ديني.

تتمتع القوى الديمقراطية والتقدمية بهوامش من حرية التحرك في كل من هذه المجالات تختلف سعة من قطر إلى آخر لدرجة أنه يتعذر كتابة ـ «وصفة» عمل تلائم الجميع. علماً أيضاً بأن الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها توسيع هذه الهوامش إنما هي دفع النضال الاجتماعي إلى الأمام.

٥

عودة لمسألة الانتقال إلى الاشتراكية

استهل هذا النقاش حول الإنتقال من الرأسمالية إلى الإشتراكية بتأكيد في غاية البداهة وهو أن الطروحات التي سوف نقدمها في ما يتعلق بهذا الإنتقال مرتبطة بطروحاتنا الراهنة حول طبيعة الرأسمالية وطبيعة الاشتراكية؛ وبناء على ذلك نلاحظ فيما يلي أن الآراء لم تكن أبداً متوافقة حول ما يحدد الجوهري في الرأسمالية وفي نقيضها أي الاشتراكية. ولا أعني هنا بالطبع سوى الاختلافات القائمة في الحركات اليسارية التاريخية التي تدين بالاشتراكية بل وحتى في معسكر الماركسية التاريخية نفسه. ولذا كان من البدهي أن تتمايز الطروحات المتعلقة باستراتيجيات تجاوز الرأسمالية الواحدة عن الأخرى، وهي الاستراتيجيات التي اعتمدتها على سبيل المثال الديمقراطيات الاشتراكية في الغرب والبلشفية والماوية والمجموعات الراديكالية التابعة للحركة الشعبية المناهضة للامبريالية في دول العالم الثالث، تلك التيارات التي ربما قد لم تعد قائمة الآن ولكنها كانت في مطلق الأحوال قوى تاريخية بارزة.

إلى هذا الاستنتاج الأول أضيف ملاحظة ثانية في غاية البداهة أيضاً وهي أن التاريخ لم يثبت صحة هذه الطروحات المختلفة حول عملية الانتقال بل دحضها كلها. ويشهد على ذلك تآكل الدولة الراعية (دولة الرفاهية) وانهيار الأنظمة السوفياتية والتخلي عن الماوية في الصين وإعادة الكومبرادورية إلى العالم الثالث، ما يعني أن التاريخ يتقدم باستمرار وأن الرأسمالية تتطور وتتحول. ولذا فلا شيء يحول سلفاً دون إعادة النظر في تعريفات الرأسمالية نفسها من أجل الإحاطة بتحولاتها النوعية البارزة المحتملة وينطبق الأمر أيضاً على «العولمة» الجديدة.

١ ـ اسلوب الانتاج الرأسمالي، الرأسمالية العالمية القائمة حالياً،

التناقضات الأساسية الثلاثة للنظام الرأسمالي

في اعتقادي اليوم أن النظام الرأسمالي يتحدد ويتسم بثلاثة تناقضات أساسية تكتسب أهميتها، لأن هذا النظام غير قادر حتى على التفكير بتجاوزها. وسوف نرى لاحقاً إلى أي درجة أو درجات وافقت التيارات التاريخية للفكر الماركسي والاشتراكي على الطروحات المقترحة هنا، ما يمهد الطريق لفهم طروحات الاشتراكية وتقييمها ومناقشتها والانتقال إليها، تلك الطروحات التي طورتها هذه التيارات التاريخية المختلفة نظرياً وعملياً.

هذه التناقضات أو السمات الأساسية هي باختصار:

١) علاقة انتاج أساسية (العلاقة الرأسمالية) تحدد وضعية معينة لاستلاب العامل ووضعية للقوانين الاقتصادية الرأسمالية.

٢) استقطاب عالمي لا سابق له في التاريخ.

٣) عجز عن الحد من تدمير الموارد الطبيعية ما يهدد مستقبل البشرية.

الاستلاب الاقتصادي: أولى هذه السمات هي تلك التي يرتاح إليها كل الماركسيين، أياً كان التيار الذي ينتمون إليه، لأنها تتعلق بتحديد أسلوب الإنتاج الرأسمالي. ولكن بالرغم من هذا الإجماع المبدئي، فما إن تتحدد ماهية علاقات الانتاج تلك والقيمة وقانون القيمة والعلاقات بين الصراع الطبقي والقوانين الاقتصادية والعلاقات القائمة بين هذه القاعدة الاقتصادية والبنية الايديولوجية الفوقية الخ... حتى ندرك عمق الاختلافات في الماركسية نفسها وفي كل الحركات اليسارية المناهضة للرأسمالية.

سوف أوضح هذه الملاحظة مذكراً على سبيل المثال بطروحاتي الأساسية الشخصية في ما ذكرته آنفاً:

١ ـ لم تتخذ علاقة الانتاج الرأسمالي شكلها النهائي إلا انطلاقاً من «الثورة الصناعية» عندما أصبحت الملكية الرأسمالية التي تستغل العمل المأجور ملكية لوسائل الانتاج نفسها التي ينتجها العمل (المصانع)، وانفصلت إلى حد كبير عن الأشكال السابقة للملكية والمتحكّمة بالوسائل الطبيعية للإنتاج (الأرض). ويمكن اعتبار أن المرحلة السابقة لهذه القفزة النوعية في تطور القوى المنتجة (والتي تحدد زمنياً بعام ١٨٠٠) هي مرحلة الانتقال (المركنتيلي) إلى الرأسمالية.

٢ ـ شكلت هذه العلاقة المكتملة للانتاج الرأسمالي الإطار الضروري الذي تبلورت فيه القيمة وقانون القيمة، فانتظم المجتمع عندئذ في سلسلة من الأسواق المتداخلة والتي سوف تشكل سوقاً شاملة مندمجة وثلاثية الأبعاد: (سوق المنتجات وسوق العمل وسوق الرساميل).

٣ ـ تبدو الأسواق المذكورة هنا وكأنها «تعمل لوحدها» ومن تلقاء نفسها. وتبدو الحركية التي تحدثها هذه الأسواق وكأنها تخضع لقوانين خارجة عن الإرادة البشرية تفعل في المجتمع على غرار ما تفعله فيه قوانين الطبيعة. وتصبح هذه «القوانين الاقتصادية» قوى موضوعية. هذه الصفة الجديدة ـ من منطلق أنه لا توجد قوانين اقتصادية موضوعية تتحكم بإعادة الانتاج الاجتماعية إلا لحظة تتخذ الرأسمالية شكلها النهائي ـ سوف تحدد الاستلاب الاقتصادوي الخاص بالعالم الحديث (والذي أعتبره نقيضاً للاستلاب الميتافيزيقي الذي يتحكم بآلية عمل المجتمعات الخراجية السابقة) وأنا أطرح هذه الخصوصية معتبراً أن قانون القيمة لا يتحكم فقط بإعادة النظام الاقتصادي للرأسمالية بل يتحكم بكافة أشكال الحياة الاجتماعية فيها.

٤ ـ يندرج استلاب العامل ضمن هذا الاطار كتعبير عن ضرورة تدخل الاستلاب الاقتصادوي في إطار تنظيم «سوق العمل» فالذي يبيع قوة العمل يجب عليه هو أيضاً أن يعيش حياته كما لو أنها خاضعة لقوانين موضوعية يعجز عن فهمها.

٥ ـ وتندرج بدورها في هذا الإطار العلاقات بين القاعدة الاقتصادية والإدارة السياسية للمجتمع والأشكال الايديولوجية التي تعبر من خلالها القوى الاجتماعية عن نفسها. والرأسمالية هي نظام اجتماعي يفصل بين تنظيم الحياة السياسية وتنظيم الاقتصاد الذي يعمل من تلقاء نفسه بصورة مستقلة. وهذا الفصل هو أيضاً تجديد تاريخي إذ أن النظام الخارجي السابق يتميز باندماج الإثنين وخضوع الاقتصاد للسياسة. وقد عبرت عن هذا الانقلاب عندما قلت إن «السلطة تتحكم بالثروة» في النظام الخراجي في حين أن «الثروة تتحكم بالسلطة» في النظام الرأسمالي. ويتمثل هذا

الانقلاب باستبدال الاستلاب الاقتصادوي (واستلاب العمل) بالاستلاب الميتافيزيقي (هيمنة المفاهيم التي تتيح إعادة انتاج السلطة). والفصل بين الاقتصاد والسياسة هو أيضاً شرط لقيام الأنظمة السياسية الحديثة بما فيها الديمقراطية البرجوازية.

هذا العرض الموجز يكفي وحده لإظهار عمق الخلافات القائمة حول السؤال الجوهري التالي: ما هي الرأسمالية؟ فبينما تركز المفاهيم التي أقترحها على القطيعة النوعية التي تظهر التباين بين الرأسمالية والأنظمة السابقة، ثمة رؤية تذهب إلى نقيض ذلك تماماً وتنطلق من تحديدات عامة للمرجعيات التي تشترك بها كل المجتمعات (القاعدة الاقتصادية، علاقات الانتاج، الدولة، النظام الطبقي، المرجعية السياسية والبنية الإيديولوجية الفوقية) وتحلل الطريقة التي تترابط بها هذه المرجعيات بالأسلوب نفسه من مجتمع إلى آخر؛ (فالقاعدة الاقتصادية مثلاً تسيطر بالطريقة نفسها على التاريخ برمته، وهي دائماً تعمل من خلال قوانين موضوعية، والبنية الايديولوجية الفوقية هي دائماً الحيز الذي تنعكس فيه ضرورات إعادة انتاج القاعدة الخ...) وهذه الرؤية تخفف بالتالي من الأهمية التي تكتسبها مفاهيم الاستلاب الاقتصادوي (واستلاب العمل) في معرض حديثي.

وبما أنني لا أميل بطبعي لاعتبار أن فكرة وجود نظام بابوي مفوض بإعطاء شهادات ماركسية صحيحة فكرة مجدية (بل أرى أنها خطرة)، لن أناقش هذه المقولات المختلفة من منظور ماركسولوجي، وأكتفي بملاحظة سوف أحاول شرحها لاحقاً وهي أن مقولات مختلفة اختلافاً مقبولاً عن المقولات الواردة في عرضي الموجز بخمس نقاط، كانت وستبقى على الدوام مهيمنة إلى حد كبير في الحركات اليسارية التاريخية المناهضة للرأسمالية، ليس

فقط في التيارات المهيمنة للماركسية التاريخية في الأممية الثالثة (التيار السوفياتي دونما شك إنما ليس ذلك التيار الذي كانت الماوية تمثله أو أرادت أن تمثله بصورة جزئية على الأقل) إنما بالأحرى في الديمقراطية الاشتراكية الغربية والجناح الراديكالي للشعبوية المناوئة للامبريالية في الأطراف أي في القوتين الرئيسيتين الأخريين «المناهضتين للنظام» جزئياً أو بسبب أهدافها المعلنة على الأقل.

إن المفاهيم الحالية حول الرأسمالية تحدد إلى حد كبير تلك التي سنكونها حول ما يمكن ـ أو ما يجب ـ أن يكون عليه المجتمع الخالي من الطبقية، المجتمع الأرقى المقترح كهدف نضالي. ولهذه المفاهيم بدورها تأثيرات حاسمة على استراتيجيات الانتقال التي سيصار إلى وضعها من أجل بلوغ الاشتراكية المقترحة إذا كان هذا هو اسم الهدف النضالي. وسنرى لاحقاً أن ما دعوته اختصار الاشتراكية بمفهوم مبسط أي رأسمالية بدون رأسماليين ليس سوى تعبير عن انتقادي لهذا الهدف بالذات. كما سوف نرى أيضاً أن جميع استراتيجيات الانتقال التي يقترحها التاريخ الحقيقي (التدرجية الديمقراطية منذ برنتشتاين، الثورة العمالية للديمقراطية الاشتراكية الثورية ولاحقاً التروتسكية، بناء اشتراكية الأممية الثالثة، الثورة المستمرة على مراحل التي نادت بها الماوية، واشتراكية السوق التي دعا إليها الماركسيون والفوضويون والاشتراكيون وغيرهم ممن يؤمنون بالتسيير الذاتي، التيتوية، الصين ما بعد ماو، «طرق التطور اللارأسمالي» التي جرى اقتراحها فيما مضى على العالم الثالث) تشترك هذه الاستراتيجيات، بغض النظر عن اختلافاتها العميقة، بمجموعة عوامل تتجلى في قاسم مشترك واحد لا نستطيع الكشف عنه إلا بالعودة للمفاهيم الأصلية للرأسمالية والاشتراكية.

الاستقطاب العالمي:

سوف نرى من خلال مقاربتي لسمة الرأسمالية الثانية هذه أنها موضوع خلاف أكثر حدة، فالفوارق في تطور القوى المنتجة أي في إنتاجية العمل الاجتماعي لم تكن يوماً، خلال تاريخ البشرية، على هذا القدر من الحدة والعمق الذي هي عليه في إطار الرأسمالية. وإذا كانت هذه الفوارق عام ١٨٠٠ لما يمكن قياسه كانتاج مادي لكل فرد نادراً ما تتجاوز نسبة ١ إلى ٢ في معظم المجتمعات الخارجة من المراحل الأولى للتنمية، فهذه النسبة هي اليوم ١ إلى ٥٠ بل وتفوق ذلك. وفي حين كانت النزعة السائدة في العصور القديمة تقوم على «اللحاق» (وعلى هذا النحو، عوضت أوروبا التي كانت لا تزال بربرية حوالي العام ١٠٠٠ عن تخلفها عن آسيا في الفترة الممتدة بين هذا التاريخ وعام ١٥٠٠)، فقد أصبحت هذه النزعة، على العكس، تقوم على تعميق الهوة منذ أن سيطرت الرأسمالية، ما يشكل تناقضاً صارخاً مع الخطاب الايديولوجي الذي أطلقته الحداثة والذي شددت فيه على «العولمة» وعلى إمكانية تسريع التقدم في المجتمعات المختلفة.

أمام واقع بارز بهذا الحجم، يبقى الفكر الاجتماعي غير مقنع بصورة تدعو للعجب إذ يحافظ هذا الفكر في تياراته المهيمنة على خطابين متوازيين ومتناقضين تماماً بدون أن يعوقه هذا الأمر على ما يبدو. فمن جهة، يصر هذا الفكر على القول أن العولمة الرأسمالية تتيح فرص التنمية للجميع (وهذا هو جوهر الخطاب الاقتصادي التقليدي). ومن جهة أخرى، يتوجب على هذا الفكر أن يفسر واقعاً غريباً وهو أن هذه الفرص لم يتم استغلالها استغلالاً حقيقياً أبداً (طالما أن الفارق لا يزال كبيراً). فيلجأ هذا الفكر إلى خطاب يغيب عنه تماماً المنطق الاقتصادي، وتقتصر حججه على السمات

التي يزعم أنها خاصة بالثقافات المختلفة والأديان وحتى الأثنيات (التي كانت تدعى أعراقاً قبل التخلي عن هذا المصطلح بعد التجاوزات المعروفة التي ارتكبت باسمه).

وبالمقابل كان بمقدور التيارات الفكرية المناهضة للرأسمالية تثمير الاستقطاب العالمي المتعاظم والشائك الذي يرافق التوسع الرأسمالي. ومن أجل ذلك، كان الأجدر بهذه التيارات تحديداً الاهتمام بالعلاقة بين الاستقطاب والرأسمالية واقتراح إطار نظري لها، إلا أنها عموماً لم تبادر إلى ذلك أو اعتقدت أنها فعلت إنما بأسلوب وحجج أرى أنها خاضعة للنقاش.

يبقى الفكر الاجتماعي كما العلم على الدوام، لحسن الحظ، غير مكتمل، ولا تشذ المادية التاريخية عن هذه القاعدة، وإزاء المسألة العامة لقوانين التطور الاجتماعي، أوحت المادية التاريخية بمقولات متناقضة، بعضها يشدد على القوانين العامة التي قد تصح لكل المجتمعات. والبعض الآخر - على العكس - يركز على الخصوصيات التي قد تحتم مسارات مختلفة. والسبب الذي يجعل هذه التناقضات ممكنة هو أن نظرية ترابط المرجعيات المختلفة لا تزال بحاجة للبناء. وفي حين قدمت الماركسية نظرية متجانسة وكاملة حول اسلوب الانتاج الرأسمالي، لم تعط تحليلات مقنعة بالقدر نفسه في مجال نظرية السلطة والثقافة. ولذا فقد استطاع البعض ربط طريقة عمل المرجعيات بحيث ينجم عنها تاريخ كوني (وتاريخ «المراحل الخمس» الكونية - الشيوعية البدائية والعبودية والاقطاع والرأسمالية والاشتراكية هو تعبير كاريكاتوري عنه)، والبعض الآخر فعل ذلك من أجل تفسير التخلف والجمود واحتمال الفشل (كنظرية أسلوب الانتاج الآسيوي)، مع الإخلاص لما اعتُقده الفريقان أنه يشكل النواة الأساسية للنهج الماركسي. وقد

اقترحت من جهتي تجاوز نزاع هاتين المدرستين المتمركزتين حول اوروبا بتنظير التطور حسب المراحل الثلاث: الجماعية الخراجية والرأسمالية.

عندما يتعلق الأمر بترابط المرجعيات، لا عجب إذاً أن تبرز خلافات حادة خصوصاً في حيز ضيق كتحديد الاستقطاب في العصر الحديث. وأقل ما يسعنا قوله هنا هو أن النزعة المهيمنة قامت دائماً في اعتقادي بالتقليل من شأن هذه الظاهرة. لماذا يا ترى؟

للإجابة عن هذا السؤال، يجب العودة إلى فلسفة عصر التنوير وإلى تكوين إيديولوجيا العقلانية الحديثة (البرجوازية) وإيديولوجيا الحركة العمالية والاشتراكية بما فيها الماركسية. وتتجسد هذه الحقبة بقوة في تفاؤل حتمي يقود حكماً إلى انتصار العقل والتقدم وبالتالي إلى المحو التدريجي لأشكال التخلف المحتملة بعضها للبعض الآخر، ما يتناقض مع مفهوم الاستقطاب. وقد سبق أن ذكرت أن الفكر البرجوازي لم يذهب أبعد من ذلك وتتجلى نزعته الاقتصادية تجلياً ساذجاً في «النظريات الاقتصادية للتنمية» التي تفترض أنه في حال القيام بالخيارات «الصحيحة» في هذا المجال، فالباقي أي السياسة والثقافة يتكيف مع ذلك بصورة طبيعية (أو يستطيع التكيف).

غير أن ماركس يشارك اشتراكية عصره هذا التفاؤل أيضاً. ألا يؤكد بأن قانون القيمة الناجم عن هذا التفاؤل يصبح قوة جامحة تحطم كل أنواع المقاومة السابقة: فلا الأمم ولا الدول ولا الايديولوجيا ولا السياسة ولا حتى الأديان تستطيع مقاومة الآثار المدمرة لهذه القوة (التي تلغي طبقة الفلاحين والحرفيين وتحول الطبقات الاجتماعية كافة إلى وضعية بائع العمل الخ...) أو مقاومة

آثارها التقدمية في الوقت نفسه (تحرير القوى المنتجة وتحرير الفرد) وبالتالي، فالتنمية غير المتوازية والاستقطاب والفوارق المتعاظمة ليست سوى عوارض عابرة، والنزعة المهيمنة سوف تفرض نفسها عاجلاً أم آجلاً في التوسع العالمي للرأسمالية، وسوف تؤدي على الصعيد العالمي إلى قيام مجتمع موحد ومندمج ومبني على التناقض الاجتماعي الوحيد الذي يضع البرجوازيين في مواجهة البروليتاريا. وعلى هذا النحو، تكون الرأسمالية قد هيأت بنفسها للثورة الاشتراكية العالمية أن تتجاوزها. وفي غضون ذلك، يكون تاريخ الرأسمالية هو تاريخ خضوع كل مرجعيات الحياة الاجتماعية لمطلب وحيد هو انتشار الاقتصاد الرأسمالي. ألا نجد هنا الخطاب الذي يعتمده اليوم دعاة الليبرالية الجديدة في دفاعهم عن السوق؟

وهذه الصورة الكاريكاتورية التي يواجهها قارىء ماركس في الوقت الراهن تبقى في اعتقادي الصورة الكاريكاتورية نفسها التي فرضت نفسها على الماركسية التاريخية خلال الأممية الثانية والثالثة. وقد أدخلت بعض التعديلات من أجل هذه الظاهرة العصية، ظاهرة الاستقطاب المتنامي، في الحسبان، ولكن بدون مراجعة النظرية الأساسية القائلة بأن قوانين التراكم سوف تنتهي بالقضاء على هذا الاستقطاب. وقد أدخل لينين أهم هذه التعديلات عندما صاغ نظرية للامبريالية تنسب الاستقطاب إلى التحولات الأخيرة في الرأسمالية التي انتقلت إلى عصر الاحتكارات بدءاً من عام ١٨٨٠ تقريباً.

إن إعادة النظر بهذه العقيدة واستبدالها بالفرضية العكسية هي ظاهرة حديثة العهد (فماذا لو أن الاستقطاب كان نتيجة لتوسع الرأسمالية وليس نتيجة لمقاومتها مثل هذا التوسع؟). لقد شكلت هذه الفرضية العمود الفقري لأبحاثي منذ بدايتها في الخمسينيات،

كما هو الأمر بالنسبة إلى تيارات التبعية في أميركا اللاتينية وإلى مفهوم الاقتصاد ـ العالم وأعتقد أن إسهامات هذه التيارات وتلك والقواسم المشتركة والاختلافات بينها قد حظيت بالاهتمام الكافي ولا داعي للعودة إليها. والمهم بالنسبة إلى موضوعنا هو الإقرار بأن الأمر يتعلق بمواقف نظرية لبعض المثقفين لم ينكبوا على حركات اجتماعية تاريخية وحاولوا تعزيزها بدعامة إيديولوجية، ولو أن نتفاً من هذه التطورات ظهرت هنا وهناك في الخطابات السياسية للنقد اليساري الموجه ضد النهج السوفياتي، أو في خطابات حركات التحرير الوطنية الراديكالية. إلا أن هذه العلاقات تتصل بموضوع بحث آخر خارج نطاق بحثنا الراهن.

إن الجواب الضمني عن مسألة الاستقطاب كما سنرى، كان له دور حاسم في المفاهيم المتعلقة بالثورة وبالبناء الاشتراكي. وأرى من الضروري إذا ما أردنا استبدال هذه المفاهيم التي تقادمت (أو فشلت) بمفهوم مغاير وجديد للإنتقال إلى الإشتراكية، أن نحدد ما هو جوهري في نظرية الاستقطاب الرأسمالي المقترحة. وسأقوم بذلك مقتصراً في هذا السياق على الاقتراحات التي توصلت إليها اليوم في هذا المضمار بدون الرجوع إلى تاريخ نشأتها ولا إلى تاريخ علاقاتها بنظريات المدارس المذكورة أعلاه.

أقول إذاً، إن الاستقطاب ينشأ عن ممارسة قانون القيمة لدوره على الصعيد العالمي. وهذا التأكيد يقتضي الاعتراف بهيمنة النزعة الاقتصادية الخاصة بالرأسمالية، بعكس الأنظمة السابقة، وهي الهيمنة التي عبرت عنها آنفاً عند تحديد السمة الأساسية الأولى للرأسمالية. وبما أن الماركسية التاريخية قبلت بدورها بمقولة هيمنة النزعة الاقتصادية واستنتجت منها خلاصة كذبها التاريخي، وهي أن نزعة الهيمنة من شأنها أن تنتصر على النزعات المولدة

للاستقطاب - ثم عندما قبلت الماركسية التاريخية بالفكرة وفسرتها بفرضية منافية لفرضية هيمنة ما هو اقتصادي - جاء الأمر كأنه انتصار لمقاومة ما هو سياسي أو ثقافي. أين يكمن خطأ الماركسية التاريخية؟

لقد عزوت هذا الخطأ إلى الإلتباس الذي وقعت فيه الماركسية التاريخية بين قانون القيمة بشكله العام والمجرد الذي يحدد الرأسمالية كأسلوب انتاج، وبين قانون القيمة المعولمة الذي يعطي للرأسمالية شكلها الملموس المترافق مع انتشارها العالمي (أو ما أدعوه بالرأسمالية القائمة حقيقة).

يتعلق القانون الأول بعملية اندماج السوق بكل أبعادها بينما يتعلق القانون الثاني بالطابع المجتزأ المبتور للسوق العالمية التي تستبعد قوة العمل. وفي حين تعتبر الماركسية التاريخية انتشار الرأسمالية العالمي مرادفاً لتوسع أسلوب الانتاج الرأسمالي على الصعيد العالمي، فالتصور الذي أقترحه يسمح بالتمييز بين المفهومين. وبالتالي، يصبح من السهل تبيان أن آلية عمل قانون القيمة المعولمة وحدها هي التي تولد الاستقطاب، أي أنها تلحظ أن الاستقطاب ملازم للرأسمالية منذ اكتمال شكلها الأخير (وهو ليس وليد التحولات التي تحدد مرحلة حديثة من الرأسمالية الإمبريالية). ويتم تفسير الاستقطاب بقوانين التراكم الرأسمالي وليس بمقاومة الواقع السياسي أو الثقافي لهذا التراكم.

ويتيح قانون القيمة المعولمة الذهاب أبعد من ذلك في تفسير الظواهر لأنه يلحظ تماماً السمات الخاصة بمناطق الأطراف الرأسمالية أي تفتت نظام الإنتاج (على نقيض سمته في المراكز)، والتبعية وإعادة إنتاج أشكال الإنتاج القديمة والمشوهة والخاضعة

لمنطق التراكم (على نقيض تدمير هذه الأشكال في المركز)، عدم ملاءمة النظام السياسي «الحديث» ـ نظام دولة القانون والديمقراطية البرجوازية الخ... ـ في الأطراف. كما يأخذ بعين الاعتبار أشكال المقاومة السياسية والثقافية لا على أنها من مخلفات الماضي بل لأنها رد فعل على التحدي الذي يطرحه الاستقطاب الرأسمالي.

غير أن الأفكار المعروضة في هذا السياق لا يعدو كونها مجرد أفكار كما سبق وقلت؛ فالحركة الحقيقية المناهضة للرأسمالية تتجاهلها ولذا فقد تلازمت على الدوام في مقاربة «الإنتقال» النظريات الخاطئة والتسويات البراجماتية. فقد اعتبر الجانب النظري أن الرأسمالية تهيىء من خلال توسعها الظروف لثورة اشتراكية عالمية أو، على الأقل إذا ما اعتبرنا أن كل شعوب العالم لم ترق بعد إلى مصاف شعوب الأقاليم الأكثر تقدماً عندما تدق ساعة الثورة، إن هذه الثورة تنتشر في المراكز المتقدمة كافة وتجر وراءها الأطراف وتجعلها تعوض عن تخلفها بوتيرة يمكن تسريعها بالمقارنة مع ما كانت عليه في الحقبة الرأسمالية. بعبارة أخرى، تشكل ثورة المراكز الحل الأمثل الثاني، علماً بأن الحل الأمثل المطلق يتمثل في الثورة العالمية. ألا نرى هنا توقع لينين قيام ثورة أوروبية تأتي لإنقاذه بعد أن بدأت الثورة في الحلقة الأضعف من القارة (روسيا)؟ ومن البدهي كذلك أن الرؤية الديمقراطية الاشتراكية للتقدم الذي يجب أن يفضي تراكمه في المراكز إلى الإشتراكية ـ وبالتالي في الأطراف ـ لا تختلف في الجوهر عن السياق نفسه. ولكن الواقع يشير إلى أن إتهام النظام الرأسمالي لم يكن بناء على الناحية النظرية، فلقد بدأت الثورة في الأطراف وبقيت محصورة فيها. وتم التكيف مع الواقع والتبرير النظري لهذا التكيف من خلال نظرية بناء الاشتراكية. وقد بدأت هذه النظرية تحت شعار اللينينية ثم طورها

ماو تسي تونغ في صياغته لنظرية الثورة المستمرة على مراحل (وارتباطها بالنظرية المستمرة لتروتسكي واضح وجلي وكذلك جزئياً بنظرية لينين) بل حتى ساد الاعتقاد بإمكانية توسيع صحة هذا الشكل من الإنتقال إلى الإشتراكية بادراج المجتمعات المنبثقة من ثورة التحرر الوطني تحت شعار «طريق التطور اللارأسمالي» وغيره من الشعارات.

تدمير الثروات الطبيعية:

أما السمة الثالثة الأساسية الخاصة بالرأسمالية فهي تتعلق بتدمير القاعدة الطبيعية للإنتاج الاجتماعي الذي تقوم عليها الحسابات الاقتصادية لهذا النظام. وفي هذا السياق، لا أملك سوى أن استشهد بماركس (الرأسمال ـ الجزء الأول ـ الفصل ١٥ ـ الجملة الأخيرة من المقطع X ـ ترجمة جوزف روا ومراجعة ماركس ـ ص ١٨٢): «لا يطور الانتاج الرأسمالي إذاً أي تقنية ويدخلها في سيرورة الانتاج الاجتماعي إلا بعد أن يستنفد في الوقت نفسه المصدرين اللذين تنبع منهما كل ثروة وهما: الأرض والعامل».

إنه لقول رائع كتب عام ١٨٦٣! يجدر أن يقنع حماة البيئة في عصرنا هذا بأنهم لم يفعلوا سوى إعادة اكتشاف ماركس الذي لم يقرأوه قط.

يجب أن نعرف كيف نحسب على المدى الطويل كما فعلت الشعوب الزراعية التي وظفت جهودها للحفاظ على رأسمالها العقاري بل ولتحسينه لمصلحة الأجيال القادمة. فمن الواضح أنه لو كان القرار منذ البداية لخبراء البنك الدولي، لما تمكن الإنسان من مغادرة الكهوف التي كان يعيش فيها. فلا استصلاح الأراضي ولا بناء السكك الحديدية العابرة للقارات ولا أي من المبادرات العظيمة

التي غيرت مصير البشرية كانت لتجد مبرراً لها من منطلق الـ«تدفق النقدي» الذي يدرس في جامعة هارفر على أنه آخر صيحة في علم الاجتماع! غير أن البشرية لا تتحرك إلا في حدود معارفها العلمية. ولن نزعم أبداً أن الخيارات التي قامت عليها هذه المبادرات نجحت دائماً في الحفاظ على البيئة والظروف الطبيعية للتنمية في المستقبل. وعندما أعطت الرأسمالية الأولوية المطلقة لهذا العامل الجديد والثابت، أي الأجل القصير، فقد وفرت الضمانة الأكيدة لتدمير الظروف الطبيعية المذكورة.

وبعض التناقضات الأخرى ...

من المؤكد أن العالم المعاصر لا يتحدد حصراً بالسمات الثلاث الواردة هنا، وهي ليست في اعتقادي سوى الأشكال الجديدة الأساسية التي أدخلتها الرأسمالية خلافاً للأنظمة السابقة. ويرث العالم المعاصر سمات يتقاسمها مع العوالم السابقة، وبعضها لايقل أهمية عن غيره من أجل فهم عصرنا ونقده ومحاولة تجاوزه. وأفكر هنا تحديداً بالنظام الأبوي إذ يبدو لي بداهة أننا لا نستطيع في زمننا التفكير جدياً بمسألة السلطة، على سبيل المثال، بدون أخذ النظام الأبوي بعين الاعتبار في هذا المجال.

وسوف نرى لاحقاً أن الحركة الاجتماعية ـ إذا بقيت أسيرة حدود ضيقة تحول دون قيامها بنقد جذري لكل السمات الأساسية في مجتمعنا ـ لا تستطيع أن تتصور تلك «الطوباوية الخلاقة» والضروري سواء أطلقنا عليها اسم الاشتراكية أو غيره من الأسماء. وسوف أبرهن أن القوى المناهضة للنظام أي المناهضة للرأسمالية، تلك القوى التي سيطرت على الساحة حتى الساعة وفرضت تحولات بارزة على العالم وعلى الرأسمالية نفسها، لم تتصور الإشتراكية أبداً سوى شكل مشابه لـ«رأسمالية بدون رأسماليين».

٢ ـ التاريخ لا نهاية له

الرأسمالية يجب أن يجري تجاوزها، إلا إذا...

أن الإستمرار اللامحدود للانتشار الرأسمالي أمر مستحيل، والنمو المطرد الذي يعبر عن شراسة هذا الانتشار أشبه بتفشي الورم السرطاني الذي يؤدي بالضرورة إلى الموت على حد تعبير فاليرشتاين. في غضون ذلك يؤدي استمرار هذا الانتشار حتماً إلى تعاظم نزعة التوحش لدى البشرية لأنه يقوم على الاستلاب الاقتصادوي للعمل من جهة، وعلى الاستقطاب العالمي من جهة أخرى.

وتحرم أولى هذه السمات المجتمع من التحكم الأدنى بمستقبله بسبب إعطاء سلطة القرار لـ«آليات السوق» ما يدمر حكماً معنى الحياة الاجتماعية. فلا عجب بالتالي أن تفرغ الديمقراطية السياسية من فعاليتها وأن تضعف أزمتها فرص التوزيع والاثراء وأن تجابه الشعوب أحياناً استقالة الإرادة هذه بالإنكفاء حول أسرار المجهول التي تقترحها الحركات الأصولية والجماعات الدينية ومختلف أشكال الإنتماء «الطائفي» أي «الغريزي». كما يتجلى هذا التعبير أيضاً في بناء عالم أشبه ما يكون بعالم الفصل العنصري يجري توسيعه شيئاً فشيئاً. فالبديل هو أكثرمن أي وقت مضى «الإشتراكية أو البربرية» كما عبرت عنه روزا لوكسمبورغ. وإذا اقتضى الأمر أن تكون الرأسمالية نهاية التاريخ، نظراً لعدم القدرة على تجاوزها، فذلك سيكون بالقضاء بكل بساطة على المغامرة البشرية من خلال انتحار جماعي أو تدمير ذاتي لا واعٍ.

تبدو الرأسمالية، مع شيء من المسافة الذي لم يتوافر بعد وفي إطار الفرضية المتفائلة التي تعتبر أن المنطق البشري سوف يضع حداً لانتشارها القائم على التدمير الذاتي، كما لو أنها حدث تاريخي

عارض أو لحظة «التراكم»، تراكم مزدوج للوسائل المادية (المعارف العلمية والفعالية التكنولوجية ووسائل الانتاج والنشاط) التي تسمح بدرجة من التحكم بالقوى الطبيعية لا مثيل لها بالمقارنة مع التراكم المكتسب سابقاً والقادر على تأمين «مستوى عيش» مقبول، تراكم الوسائل الفكرية والأخلاقية (المعارف ووسائل الإتصال، تحرير الفرد، الديمقراطية) والضروري لتجاوز الرأسمالية. وبالطبع، يبقى التحكم بالقوى الطبيعية المعنية مفهوماً نسبياً يسمح بالذهاب أبعد مما يسمى بالفقر والمرض إلخ.. إنما يظل محدوداً. لن نلغي لا الموت ولا القلق ولا التردد في اتخاذ القرارات ولا المجازفة، لذا ففي اعتقادي أن الإنسان سوف يبقى متعدد الجوانب، حيواناً اجتماعياً لا ريب، إنما حيوان ميتافيزيقي أيضاً. وكذلك القول بالنسبة إلى الوسائل الفكرية والاخلاقية المرتبطة ـ بتقيم المادي ـ والمتاحة بفضله بصورة جزئية على الأقل ـ سوف تبقى متناقضة إذ أن المعروف سوف تخدم دائماً الشر والخير معاً، وممارسة الأفراد والمجتمعات للحرية سوف تبقى واجباً وحقاً على حد سواء.

فلنكن متفائلين ولنقل بأن العقل سوف ينتصر في نهاية المطاف. وعندئذ سوف تصرح المسألة السياسية الملموسة لتحديد البديل (الإشتراكية) والإستراتيجيات الفعالة لبلوغ الهدف.

٣ . الانتقال السلمي الى الاشتراكية، الثورة العالمية، بناء الاشتراكية في الدول المتحررة:

ثلاثة مفاهيم للاشتراكية وللإنتقال يجب إعادة النظر فيها

لم يهتم ماركس بتحديد سمات المجتمع الخالي من الطبقية أي الشيوعية تحديداً إيجابياً. وبما أن تحليله يهدف إلى الكشف عن السمات العميقة للرأسمالية، تلك السمات المتوارية وراءالمظاهر

المباشرة، يمكن أن نستنتج من تحليله، إن شئنا، السمات المتعلقة بأهداف الاشتراكية يصفها نقيض الرأسمالية. وبالمقابل، لم يقترح كذلك استراتيجية للانتقال إلى الإشتراكية وبنائها «فالشيوعية كانت لديه، من الناحية المبدئية، نتاجاً لحركة البروليتاريا وليست صيغة مستوردة من الخارج كما كان يقترح الاشتراكيون الطوباويون. وبالتالي فكل الاهتمام انصب حصراً على استراتيجيات مقاومة الرأسمالية.

غير أن التاريخ سرعان ما سيقدم رداً أولياً على مسألة الاشتراكية عبر التجربة الحقيقية والملموسة لكومونة باريس. ولم يكن ماركس ليستطيع إغفال هذا الحدث التاريخي بل على العكس فقد فكر فيه مباشرة ليستخلص منه بعض الخلاصات المميزة لاسيما تلك المتعلقة بمفهوم الدولة البروليتارية وبديكتاتوريتها الديمقراطية وبزوالها. وهي دروس عاد لينين فاستوحاها عشية الثورة الروسية في كتابه «الدولة والثورة» قبل أن يدرك أن تطبيق خلاصاتها غير ممكن. وقد أرغمه الواقع المرير على قلب الأمور رأساً على عقب.

غير أن فشل كومونة باريس سوف يحول الحركة العمالية الأوروبية التي نشأت في سياق الأممية الثانية نحو مسارات أخرى: وفي إطار هذه الأممية، برز خطان متناقضان: الأول المعروف بـ«تحريفية» برنشتاين سوف يفرض نفسه على الديمقراطية الاشتراكية، والثاني الذي أبقى على مفهوم الثورة الاشتراكية سوف يغيب عن الأممية الثانية ليعود إحياؤه في الأممية الثالثة، إنما في ظل ظروف تاريخية مغايرة لتلك التي تصورها الثوريون قبل عام ١٩١٤.

إننا نعرف بما فيه الكفاية الطروحات التي اقترحتها تحريفية

برنشتاين ولا داعي للعودة إليها هنا. أما ما هو جدير بالذكر اليوم بهذا الشأن فهو أن مفهوم المجتمع الاشتراكي ـ غاية التطور المطروح ـ كان في الواقع مفهوم «رأسمالية بدون رأسماليين» وقد استعمل انجلز هذا التعبير للمرة الأولى لوصف مشروع الديمقراطية الاشتراكية الألمانية بمجمله. وعلى نقيض الاشتراكيين الطوباويين الذين تميزوا بخيال جامح فأعادوا النظر بحضارتنا المعاصرة ـ العمل والأسرة والعلاقة بين الجنسين والسلطة ـ لم يأت الديمقراطيون الاشتراكيون بشيء جديد فحافظوا تقريباً على كل ما جاء به النظام الرأسمالي بدءاً من تمجيده للقوى المنتجة وصولاً إلى الوسائل التي وضعها لإشباع شهيته التي لا حدود لها ـ أي التنظيم والنظام والتراتبية وتقسيم العمل، بل وقاموا بأفضل أو أكثر من ذلك في المنحى نفسه بتقليص الهدر الذي تؤدي إليه الملكية الخاصة (فوضى الإنتاج). فالاشتراكية قد تكتفي فحسب باستبدال ملكية الدولة بملكية الرأسماليين. ألم تكن الاحتكارات الخطوة التمهيدية لإرساء النظام الاشتراكي؟ يكفي تأميم الاحتكار من أجل الانتقال إلى الإشتراكيـة. وهذه الرؤى برمتها هي التي يجب وصفها بـ «رأسمالية بدون رأسماليين».

لن يكون هذا النموذج فقط هو الذي نادى به دعاة التطور التدريجي والهادىء نحو الغاية المنشودة بل أيضاً برؤية الثوريين. ألم يكن لينين نفسه معجباً بمركزية الإدارة (البيروقراطية) التي كانت الاحتكارات تمارسها (كالبريد في ألمانيا)؟ فالنموذج قد يوجد بالتالي في نسختين: «اشتراكية سوق» تواصل فيها الشركات ـ وكلها كذلك ملك الدولة أو للتعاونيات ـ لتعليمات خطة مركزية إلى أقصى حد. والفرق شاسع وحقيقي بين النسختين ولكنه لا يلغي القاسم المشترك بينهما.

وبالعودة إلى النسخة التطورية، لا أنوي التقليل من شأن إنجازات الديمقراطية الاشتراكية لما تعود به من فائدة مباشرة على الطبقات الشعبية بل وحتى من منظور أبعد يتعلق بتجاوز منطق الرأسمالية الضيق. فالدولة الراعية التي سوف تفرض صيغتها وتتعمم عملياً على جميع المراكز الرأسمالية بعد الحرب العالمية الثانية ليست مجرد تسوية تاريخية بين الرأسمالي والعمل تسمح في ظروف الدول المعنية وفي ظل الأوضاع الراهنة باكتساب حقوق اجتماعية كانت حتى الساعة غير معروفة في الممارسة الرأسمالية؛ وهذه الدولة الراعية تقوم من هذا المنطلق بإضفاء الشرعية على أشكال المنطق الاجتماعي كافة غير تلك المنبثقة من فهم ضيق للمردودية الرأسمالية.

يبقى أن التقدم الذي حققته الديمقراطية الاشتراكية لم يكن نتاجاً حصرياً لتنمية قواها المنظمة الخاصة فحسب (كما يزعم جهازها السياسي) ولا نتاجاً للظروف والحاجات التي تشكل أهداف إعادة إنتاج الرأسمال (كما توحي بذلك أحياناً قراءة اقتصادية بحتة)، بل كذلك، وبصورة جزئية على الأقل، هي نتاج ميزان القوى الاجتماعية الذي رجحت كفته لصالح الطبقة العاملة كما لم يعرف سابقاً في تاريخ الرأسمالية، وذلك بفضل هزيمة الفاشية وانتصار الاتحاد السوفياتي أي تكريس الرؤية الأخرى للانتقال - رؤية النهج الثوري بعد الحرب العالمية الثانية.

نجد أنفسنا مضطرين بصورة طبيعية للنظر في الجانب الآخر من رؤية الاشتراكية واستراتيجيات الوصول إليها، هذا الجانب الذي دعا إليه النهج الثوري. ولقد استمر هذا المنظور فترة من الزمن في الأممية الثانية في إطار تيارات أقلوية مسموحة إنما مستضعفة على

الدوام. وكيف لا تكون كذلك طالما أن ما تقترحه لا يختلف كثيراً عن «الرأسمالية بدون رأسماليين» التي يقترحها الآخرون؟ فلماذا اللجوء إلى العنف لبلوغ الغاية نفسها طالما أن كل الدلائل تشير إلى إمكانية تحقيق هذه الغاية سلمياً وتدريجياً؟ وأضيف مذكراً بما سبق وقلت أن الثورة العالمية المعنية أصبحت بالتالي ثورة تنحصر على المراكز ـ أي أوروبا «المتحضرة» (ألمانيا وفرنسا وانكلتره والنمسا ـ المجر وهولنده وبلجيكا وايطاليا...» ـ فتجر من ورائها الأطراف والمستعمرات.

سوف يترسخ المفهوم الثوري للانتقال إلى الاشتراكية، بعد أن كان مهمشاً في الحركة العمالية الأوروبية، على طرف القارة أي في روسيا التي ظهرت فيها بدءاً من العام ١٩٠٥ التباسات الحركة المناهضة للنظام وتعددية حلولها: ثورة من أجل ديمقراطية برجوازية، ثورة من أجل إصلاح زراعي جذري بقيادة فلاحين متمردين، ثورة من أجل مجتمع اشتراكي؟ لم تكن تعددية الحلول هذه عاملاً لإضعاف الحركة بل شكلت على العكس قوتها. فحتى الرؤية الاشتراكية هنا، وإن انحصرت بمحيط أقلوي يتراوح بين الانتليجنسيا والعمال، فقد ذهبت أبعد من المنظور السطحي ـ المهيمن في أماكن أخرى ـ للنظام الرأسمالي الذي حسنت صورته الملكية العامة، فاختلطت هنا بعض جوانب الطوباوية القديمة الرائعة بالكتّابات الأرثوذكسية المستوحاة من الإرث العمالي الاوروبي (الإرث الحديث... إرث الديمقراطية الاشتراكية)! في البداية إذاً، لم يكن المشروع مشروع اشتراكية دولة أو شكلاً من أشكال الرأسمالية بدون رأسماليين. وفجأة أصبح هذا المشروع امكانية تاريخية في ثورة أوكتوبر ١٩١٧. ولكنه أصبح كذلك بدون أن يدرك أنه ليس «الشرارة التي سوف تلهب السهول» ولا

الإنفجار الأول في «الحلقة الضعيفة من السلسلة» الذي سرعان ما ستعتمده دول أكثر تقدماً. وهو لم يدرك في ذلك الوقت أنه يعبر عن قوة أخرى مناهضة للنظام، قوة يمثلها رفض الشعوب الموجودة على أطراف النظام الرضوخ لمتطلبات الاستقطاب الرأسمالي.

من الثورة العالمية انتقلنا إذاً إلى بناء الاشتراكية في بلد واحد بحكم الظروف. ولا شك أننا لا نستطيع أن نلوم ستالين لقيامه بهذا الخيار، فالحل البديل لم يكن موجوداً، والنظرية كانت تدعو إلى الثورة العالمية أو لا شيء. ولم يعد أمام الروس بالتالي سوى الانتحار لأنهم آمنوا بثورة عالمية لم يكن قد آن أوانها بعد. ولكن ما يلام عليه ستالين هو أنه بقي أسيراً أو عاد إلى الأفق الضيق للواقعية الديمقراطية الاشتراكية بدون أن يتصور شيئاً آخر سوى تلك الرأسمالية بدون رأسماليين. وبالتالي فطوباويو ١٩١٧ سوف يتم إقصاؤهم لصالح الواقعيين الذين تبنتهم الأممية الثانية في ظروف أخرى. وقد تحكم هذا التطور بكل أشكال التطور الأخرى، وأصبحت المهمة الأساسية هي «اللحاق» أي تسريع وتائر التراكم مع إخضاع المشروع الاشتراكي بمجمله له حتى لو فقد هذا المشروع فحواه. وهكذا جرى استغلال الفلاحين في إطار تعاونيات تديرها الدولة بتمويل «التراكم البدائي المدعو اشتراكي» وأدى انفراط التحالف الشعبي العمالي والفلاحي الذي أتاح انتصار الثورة إلى تمهيد الطريق أمام الديكتاتورية التعسفية «باسم» البروليتاريا وإلى تحرير البيروقراطية من رقابة أي سلطة، ما سوف يعزز خيار اشتراكية الدولة (التخطيط «السلطوي»).

يجب أن يدور السجال إذاً حول طبيعة هذه الخيارات ومبرراتها. فهل كان بالإمكان القيام بغير ذلك؟ و«الإسراع» نحو

الشيوعية الديمقراطية بل نحو زوال الدولة إلخ..؟ أو «الإبطاء» وإطالة التوافق مع الرأسمالية على غرار ما حدث في الخطة الاقتصادية الجديدة NEP؟ أو «المغايرة» أي الإسراع في جوانب معينة والإبطاء في جوانب أخرى؟

لم يسبب الخيار لصالح بناء الاشتراكية في بلد واحد أي مشكلة للشيوعية الصينية التي نظمت نفسها منذ البداية للقيام بالثورة في الصين. ولم تكن تنتظر سوى أن يتعزز انتصارها من خلال ثورة البروليتاريا في اليابان والولايات المتحدة لمساعدة الشعب الصيني على تجاوز تخلفه. ولم تعرف الشيوعية الصينية التردد الذي صاحب الثورة الروسية في سنواتها الأولى، بل على العكس نادت الماوية منذ البداية بضرورة وإمكانية بناء الاشتراكية في بلد متخلف بواسطة «ثورة مستمرة على مراحل» تؤدي إلى إصلاحات جذرية ذات طابع برجوازي (كالإصلاح الزراعي) ولكنها تطبق «إدارة البروليتاريا» في ظل الثورة الاشتراكية التي أصبحت في الصين، كما في روسيا، مرادفة لتأميم الملكية وتنظيم تعاونيات ريفية. وحتى لو كانت هذه التحولات في الصين أفضل ـ أو أقل سوءاً ـ مما كانت عليه في الاتحاد السوفياتي، فهي لم تكن في جوهرها مختلفة عن تلك التحولات التي أوحى بها مشروع «الرأسمالية بدن رأسماليين».

وهكذا تساءلت الماوية ـ التي خلصت إلى أن الاتحاد السوفياتي كان «يبني الرأسمالية عوضاً عن الاشتراكية» ـ ما إذا كان نهج مختلف عن ذلك الذي اعتمده الاتحاد السوفياتي ضرورياً وممكناً. فأرادت الماوية بالتالي «المضي بصورة مغايرة» الإبطاء في بعض المجالات والإسراع في مجالات أخرى، الإبطاء في وتائر التراكم

للحؤول دون تقويض التحالف العمالي ـ الفلاحي، والإسراع في جوانب أخرى، لأن ذلك يمهد الطريق أمام نقد عقيدة «حياد التكنولوجيا» الضرورية من أجل نجاح نموذج «الرأسمالية بدون رأسماليين». وبالتالي سوف تعتمد الماوية الإسراع في مجالات الايديولوجيا الشيوعية (وهذا هو التفسير لاختيار «ثورة ثقافية») وفي تنظيم السلطة السياسية (وهو ما تعهدت به الماوية ولم تقم به).

في مطلق الأحوال، لقد فشل في نهاية المطاف النموذج السوفياتي لبناء الاشتراكية والمحاولات الماوية لتغيير مساره. ولن أعود هنا إلى أسباب ومراحل عمليات التآكل وإنهيار النموذج السوفياتي ولا إلى أسباب التخلي عن المشروع الماوي بدءاً من عام ١٩٨٠. فالمهم اليوم هو أن نستخلص من كل ذلك عبرة أساسية: لقد أثبت التاريخ أن بناء الاشتراكية المعنية ليس عملية لا رجوع عنها، وأن الدولنة ـ أو ما أسميته اسلوب الإنتاج السوفياتي ـ أو الرأسمالية بدون رأسماليين، لا يشكلان نموذجين «مستقرين» بل انتقالاً عشوائياً وصدامياً يمكنه إما التطور تدريجياً وببطء نحو الاشتراكية (وسوف نعود لاحقاً للحديث عن الشروط الضرورية للاستمرار في هذا التطور الملائم»، وإما التوصل إلى الرأسمالية الصرف مع رأسماليين (وهذا هو لحال بالنسبة إلى الاتحاد السوفياتي السابق وأوروبا الشرقية).

لم يقتصر الفشل على هذين النموذجين إذ إن المفاهيم الأخرى للاشتراكية لم تكن ذات حظ أوفر خلال التاريخ. فالأشكال التي قلدت النموذج السوفياتي بهذا القدر أو ذاك من الأمانة (كما في فييتنام وكوبا) أو ابتعدت عنه (كالأنظمة الاشتراكية في أفريقيا

وآسيا) استبعدت (ولم يبقَ منها حتى الساعة سوى الشكلين الأولين جزئياً) وذلك حتى قبل قلب النظام في موسكو. ولكن اشتراكية الدولة الراعية الغربية التي كانت تبدو متأصلة إلى الأبد في الأذهان والواقع الاجتماعي تزعزعت بدورها بسبب إنهيار النموذج السوفياتي وبات الزمان الآن زمن هجوم الليبرالية الجديدة وتحقيقها بعض النجاحات في الغرب بإعادة عقارب الساعة إلى الوراء.

إن هذه الاخفاقات الخطرة والشاملة تضع فكرة الاشتراكية نفسها على المحك. فهل هي طوباوية بالمعنى الشائع للكلمة ولن يكتب لها أبداً أن تتحقق؟ هل البشرية محكومة بالتدمير الذاتي بسبب الرأسمالية «نهاية التاريخ»؟ سوف نعود إلى هذا السؤال الجوهري لاحقاً.

غير أن إنهيار السوفياتية والتخلي عن الماوية يضعان وبصورة متزامنة حداً نهائياً لوجه آخر من مفهوم الانتقال كان يفرض نفسه حتى الآن. كان الانتقال مرادفاً لمزاحمة ـ ذات طابع سلمي أو صدامي نتيجة «التعايش السلمي» ـ بين نظامين اقتصاديين سياسيين واجتماعيين تجسدا في كتلتين من الدول أو «معسكرين» حسب قول جدانوف Jdanov بدءاً من العام ١٩٤٨. هذه الصفحة طويت وبرز السؤال الآتي: ماذا يعني الصراع بين الاشتراكية والرأسمالية في عالمنا اليوم؟

٤ ـ عودة إلى مسالة الاشتراكية

لا معنى للإشتراكية بدون طرح ثقافة مغايرة لتلك التي أوجدتها الرأسمالية أي إذا ما جرى تجاوز التناقضات الكبرى المذكورة أعلاه في عالمنا المعاصر. وفي تعبير موجز للغاية، أعتقد أن الاشتراكية يجب أن تستند إلى ثقافة: ١) متحررة من الاستلاب الاقتصادوي

ومن استلاب العمل: ٢) متحررة من النظام الأبوي: ٣) متحكمة بعلاقتها مع الطبيعة:٤) مطورة للديمقراطية أبعد من الحدود المفروضة نتيجة الفصل بين الإدارة الاقتصادية من جهة والسياسة من جهة أخرى: ٥) معولمة على أساس، وفي إطار، لا يعيد إنتاج الاستقطاب إنما يضع حداً له.

إذا كان هذا هو هدف الاشتراكية فأنا أستنتج منه على الفور خلاصة حاسمة برأيي في ما يتعلق باستراتيجيات الصراع من أجل الاشتراكية في عالمنا المعاصر. وهذه الإستراتيجيات يجب أن تتصدى لأربعة تحديات بارزة تواجهها الشعوب.

(أ) ــ **تحدي «السوق»** لا يتعلق الأمر لا بالرفض المبدئي لكل شكل من أشكال الاقتصاد المعروف باقتصاد السوق واستبداله بتخطيط شاملٍ مركزي وبيروقرطي (تخطيط لا يتسم بأية سمة اشتراكية أصلاً)، ولا بإخضاع إعادة الانتاج الاجتماعية لقيود السوق (كما تقترحه الايديولوجيا المهيمنة والسياسات التي يجري تطبيقها باسمها)؛ بل يتعلق الأمر بتحديد الأهداف والوسائل (القانونية والإدارية والتنظيمية والاجتماعية والسياسية) التي تسمح بتأطير السوق ووضعه في خدمة إعادة إنتاج اجتماعية تؤمن التقدم الاجتماعي (انعدام البطالة، تحقيق أكبر قدر من المساواة إلخ...) في هذا السياق، سوف يفرض ترابط الأشكال المتنوعة للملكية ـ الخاصة والعامة ـ ملكية الدولة وملكية التعاونيات إلخ... ـ نفسه بالتأكيد ولفترة طويلة.

(ب) ــ **تحدي «الاقتصاد ــ العالم»**: يجب الخروج من السجال الخاطىء الذي يدعو إلى القبول بالاندماج في النظام العالمي والسعي فقط إلى تحسين الأوضاع الخاصة في إطار التراتبية

التي ينظمها هذا النظام أو الخروج منه نهائياً، واستبدال هذا السجال بمناقشة القيود الحقيقية الحتمية التي تفرضها العولمة اليوم على سياسات مستقلة ذاتياً للتنمية الاجتماعية الوطنية والشعبية. بعبارة أخرى، يتعلق الأمر باستعمال الهوامش التي تتيح عكس علاقة الداخل/ الخارج ورفض التكيف الأحادي للقيود الخارجية وذلك لإرغام النظام العالمي على التكيف بدوره مع متطلبات التنمية الخاصة. وما أدعوه بفك الترابط يحدد بالضبط أحد ميادين العمل الأساسية لتطبيق الإصلاحات الجذرية الضرورية.

(ج) **ــ تحدي «الديمقراطية»:** لا يقتضي الأمر لا النظر إلى أشكال الديمقراطية البرجوازية الحديثة (المدعوة ليبرالية) على أنها نهاية التاريخ ولا باستبدالها بممارسة الشعبوية، بل يتعلق الأمر بتعزيز الديمقراطية السياسية (الحقوق الأساسية للإنسان الحريات، التعددية، دولة القانون) بالتحديد الملموس للحقوق الاجتماعية (حق العمل، التحكم بالقرار الاقتصادي إلخ...) التي تحدد بالضبط قواعد تأطير «السوق».

(د) **تحدي «التعددية القومية والثقافية»:** لا يتعلق الأمر بتحويل جماعة متجانسة أو تزعم أنها كذلك (الأمة أو الأثنية أو الجماعة الدينية) إلى الإطار الحصري الضروري لممارسة السلطة، ولا بإنكار أن التعددية في هذه المجالات تتطلب من السلطة الديمقراطية احترام الخصوصيات والاختلافات، فتنظيم تعايش وتفاعل أكثر الجماعات تنوعاً وتحديد دورها داخل إطار أكبر حيز سياسي ممكن يجب أن يكون هدف استراتيجيات التحرير.

كما نرى فمدى هوامش الاستقلال الذاتي التي يجب وتستطيع القوى الشعبية تعبئتها لصالحها ولصالح الإصلاحات

الجذرية التي قد تطبق في إطارها ترتبط بالظروف الملموسة المحلية والعالمية، وعلى النضال الشعبي أن يوسع تدريجياً مدى هذه الهوامش. إن استراتيجيات عمل فعال تتناول بجدية ما قد وصفناه لتونا على أنه قوام التحديات المطروحة تعني أنه يجب إدراجها في منظور حضارة تشكل تقدماً نوعياً لتجاوز حدود الرأسمالية.

لا أعود إلى هذا البعد الإيديولوجي الأساسي للمشروع لأنني أعتقد أنني قد وضحته بما فيه الكفاية آنفاً عندما عرضت نقدي (الماركسي كما أعتقد) للرأسمالية وللمحاولات التاريخية لتجاوزها. وأشدد فقط على وحدة التحليل الضرورية القادرة ضمن إطار جامع متماسك على إرساء متطلبات الديمقراطية وإلغاء الفصل بين السياسي والاقتصادي والتحكم بالقرار المؤدي إلى دمج العولمة باعتبارات بعيدة المدى.

يتعلق الأمر بإيديولوجيا وثقافة ذات بعد كوني. ويستطيع القارىء هنا أن يجد ربما ما يعرفه عن عدائي «للنزعة الثقافية» التي أعني بها تحديداً رفض المنظور العالمي لصالح تنوع مزعوم وقوي لدرجة إقحام «مسارات» مختلفة من أجل تطوير الجماعات المتنوعة. لقد رفضت كل هذه الدعوات المرتكزة إلى الإثنوية أو التنوع الديني الشائعة اليوم والتي أرى أنها رجعية جداً لأنها تمثل تراجعاً بالنسبة إلى ما أحدثته الرأسمالية أصلاً باتجاه العالمية، فالعولمة التي فرضتها ليست عولمة التكنولوجيا فحسب والمبادلات التجارية وأشكال التداخل الجيواستراتيجية التي يعرفها العسكريون حق المعرفة. فهي عولمة ثقافية أيضاً. ولذلك فقد قمت بتحليل الثقافة المهيْمنة على الصعيد العالمي على أنها ثقافة الرأسمالية وليست ثقافة «الغرب» (الأوروبي والمسيحي تاريخياً).

ولئن كانت لهذه العولمة الرأسمالية جوانب سلبية قوية بالتأكيد ـ بسبب الإستقطاب الذي تنتشر فيه ـ فهي تضم أيضاً جوانب إيجابية (تحرير الأفراد والمجتمع) التي، وإن كانت لا تزال في طورها الجنيني غير المكتمل والمشوه بسبب متطلبات منطق الرأسمال المهيمن، تبقى مع ذلك قائمة أصلاً. أما الآثار السلبية للإستقطاب فهي لا تتعلق بالجانب الاقتصادي (الفوارق بين الشعوب الغنية والشعوب الفقيرة) فحسب، بل تكتمل بالضرورة في التناقض بين الديمقراطية السياسية واستحالة إشاعة هذه الديمقراطية، في ذلك التناقض القائم بين عجرفة الغرب والإلتباس العصابي للثقافة الرأسمالية وتجليها («الأوروبي والمسيحي»). هذه الجوانب السلبية للعولمة الرأسمالية لا يمكن أن تلغى بعودة إلى العصور الغابرة وإلى تنوع المظاهر الايديولوجية في المجتمعات التي كانت تشكل العالم الخراجي كما سبق وقلت، وهي لا يمكن أن تلغى إلا بالمضي قدماً في بناء اشتراكية عالمية.

من نافل القول إن عالمية هذا المشروع لا تعني صقل القاسم المشترك، فهذه النزعة هي نزعة الشمولية الرأسمالية ـ الكوكاكولا للجميع، وكذلك الأحقاد الأثنية والدينية المرافقة لها وهي ليست نزعة الشمولية الاشتراكية المبنية بالضرورة بواسطة، وانطلاقاً من إسهام كل الشعوب التي تحيل تنوعها إلى عامل إغناء للمشروع المشترك.

وبالعودة إلى المحاولات التاريخية لتجاوز الرأسمالية بعد إعادة قراءتها على ضوء رؤيتها للثقافة العالمية، لا أستنتج أن إسهاماتها كانت ضئيلة أو مضحكة، بل على العكس فالمجتمع الذي بنته الديمقراطية الاشتراكية في الغرب ليس بالتأكيد أفظع المجتمعات

التي عرفناها، إنما هي الأكثر تقدماً والأكثر جاذبية والأكثر إنسانية حتى لو جاء هذا الحكم من الداخل على حساب النظرة إليه من الخارج ـ من الأطراف ـ التي غالباً ما ترتبط إلى حد كبير بمواقف امبريالية صرف. ولئن كانت مجتمعات «الإشتراكية القائمة حالياً» قد بينت عن سمات فظيعة ببعض جوانبها، فهي أيضاً المجتمعات التي كانت، إذا ما نظرنا إليها من الخارج، الأكثر دعماً للمعركة ضد الفاشية وللتحرر الوطني التي خاضتها شعوب الأطراف. كما أن الإنجازات التي حققتها ليست بقليلة ولا تقتصر على «التقدم الاقتصادي المادي» فيوغسلافيا في عهد تيتو تجاوزت أحقاد مكوناتها الأثنية، والصينيون يعيشون أفضل بكثير من الهنود، والرأسمالية الشرسة في روسيا هي ليست فقط أكثر قسوة بسبب الظروف المادية التي فرضتها على الأغلبية الشعبية بل هي لا تشكل حتى ضمانة للديمقراطية، كما أن الأنظمة الكومبرادورية المحدثة في العالم الثالث أسوأ في جوانب كثيرة من الأنظمة الشعبوية التي سبقتها، والأمثلة على ذلك لا تعد ولا تحصى...

تظهر هذه الحقائق أن مشروع الرأسمالية بدون رأسماليين ـ بمفهومها الديمقراطي الاشتراكي لإشتراكية السوق أو بمفهومها التأميمي (الدولني) ـ لم تكن نتاجاً عادياً وعبثياً. في الواقع، لقد شكل هذا المشروع غاية الإيديولوجيا البرجوازية في أكثر مظهرها تقدماً. وعالمنا المعاصر لا يحب كثيراً الثورة الفرنسية بصورة عامة، وكذلك اليعقوبية التي كانت أبرز تجلياتها. فالنمط الرجعي الراهن يقوم على تعظيم الخصوصيات الطائفية وكره الشمولية، ومع ذلك، فقد شكلت اليعقوبية خطوة تذهب أبعد من المتطلبات البسيطة لقيام سلطة البرجوازية. فاليعقوبية، وهي مزيج من طموحات الشعب في ذلك الوقت ـ مهما كانت طوباوية ـ ومن سلالة فكر

رواد عصر التنوير، قد أبدعت فكر جمهورية المواطنين (وليس فقط البرجوازيين الذين كان انتخاب دافعي الضرائب أو بونابرت أو حكم ملك مستنير بدون انتخاب ليرضيهم إلى حد كبير كما سوف يظهر التاريخ لاحقاً في فرنسا وسائر أوروبا خلال القرن التاسع عشر)، بل واكتشفت أن الليبرالية الاقتصادية («السوق» بالمفهوم الشائع اليوم) هي عدو الديمقراطية. فالرأسمالية بدون رأسماليين هو تعبير حديث لذلك المنطق المجتزأ والضعيف لتجاوز الرأسمالية، تعبير كان ليمكن الاعتقاد بأن المساهمة النقدية الأساسية للماركسية قد تجاوزته. وهو يعني تدخلاً قوياً للدولة التي تؤدي دور منظم العقلانية ذات البعد العالمي؛ تدخلاً لم يعد بدوره شائعاً في عصرنا هذا، عصر الهجوم الرجعي المناهض للدولة على الصعد كافة. ولذا فسرعان ما تم الخلط في الإدانة السهلة نفسها بين التأميمية التجاروية ـ فرنسا لم تنسَ كولبير قط، ـ تأميمة بسمارك ـ الدولة البروسية الهيغيلية، وتأميمة روسيا السوفياتية ـ وريثة أوتوقراطية القياصرة، تأميمية (دولنه) ماو ـ وريث امبراطورية الوسط ـ إلخ... ولكن ما البديل عن دولة المواطنين؛ البديل هو الأمة الأثنية، الجماعة الدينية المرتبطة بالسوق في غياب الدولة، أي بقانون الأدغال يضاف إليه ويكمله الحقد المتبادل بين الجماعات المعنية. والجدير بالذكر أن هذا الطرح بذاته هو طرح طوباوي ولكنها طوباوية رجعية لأنها بالضبط غير شمولية، في حين أن الرأسمالية التي ترتضيها بل وتدعو إليها تفرض العولمة.

إذا كان البديل عن العولمة الوحشية للرأسمالية هو بناء عولمة اشتراكية متحضرة، فالطريق إليها سيكون طويلاً بالضرورة، إذ أن الأمر يتعلق ببناء حضارة جديدة. واللوم الذي قد نوجهه إلى المشاريع التاريخية لبناء الإشتراكية التي قمنا بتحليلها ونقدها هو

بالضبط أنها قد اقتصرت على تنفيذ بعض الإصلاحات ـ بغض النظر عن أهميتها ـ أبرزها إلغاء الملكية الخاصة. لقد خاضت الثورة الروسية بعد أن بحثت عن طريقها في العشرينيات عملية البناء تلك فقررت وضع حد للسياسة الاقتصادية الجديدة NEP وبادرت إلى إنشاء التعاونيات عام ١٩٣٠. وبعد ست سنوات، أعلن ستالين عن استكمال بناء الاشتراكية. وفي عام ١٩٥٧، أعلن الصينيون بدورهم عن استكمال بناء الاشتراكية! وما أقوله اليوم هو أن حضارة جديدة لا يمكن، وهذا أمر بدهي، أن تبنى في غضون خمس أو عشر سنوات.

إن مناقشة الاستراتيجيات المرحلية الضرورية سوف تفرض نفسها عندما نتطرق إلى مسيرة الانتقال الطويلة هذه. وسنكتشف في هذا السياق بعضاً من عناصر التجارب السابقة التي قد تجد لها مكاناً على ضوء منظور جديد فيتسنى لبعض اقتراحات الديمقراطية الإشتراكية المنطقية ولاشتراكية السوق أن تشكل بعض عناصر هذه استراتيجيات المراحل تلك. ولكن بأية شروط؟ فلنناقشها.

٥ ـ اقتراحات أولى من أجل مفهوم جديد للإنتقال

إن الإعتبارات الآنفة الذكر تحملني على استنتاج خلاصة هامة أصوغها بالصورة المباشرة التالية: أن النظرية التي تقول بأن الإشتراكية لا يمكن أن تتطور داخل الرأسمالية كما فعلت الرأسمالية داخل الإقطاعية أن تخرج منها وتتخلص منها، هذه النظرية يجب إدخال النسبية إليها.

وبالتالي وبالطريقة نفسها التي شكلت فيها ثلاثة قرون من المركنتيلية (١٥٠٠ ـ ١٨٠٠) انتقالاً طويلاً من الاقطاعية إلى

الرأسمالية، تعايش خلالها النظامان تعايشاً صدامياً نستطيع أن نشهد انتقالاً طويلاً من الرأسمالية إلى الاشتراكية العالمية يتعايش خلالها تعايشاً صدامياً المنطقان ـ المنطق الذي يحكم تراكم الرأسمال والمنطق الذي ينبع من حاجات اجتماعية لا تنسجم مع هذا التراكم.

وأعترف بأن هذه الرؤية لم تكن تلك التي نادى بها ماركس الذي اعتقد أن الرأسمالية تنجز أولاً وسريعاً مهمتها التاريخية ـ القائمة على دمج كل المجتمعات على الأرض في نظام اجتماعي واحديقلص تدريجياً كل التناقضات في تناقض واحد وأساسي يمثل في النزاع بين البرجوازية والبروليتاريا على أساس نظام اقتصادي متجانس نسبياً، ومن ثم، من هذا المنطلق نفسه، تكون الرأسمالية قد مهدت لانتقال البشرية جمعاء إلى مجتمع جديد بدون طبقات في فترة تاريخية قصيرة نسبياً. بعبارة أخرى، كان ماركس يرى الرأسمالية والإشتراكية كنظامين يفصل بينهما سور كجدار الصين أي السور الذي بالإمكان اعتباره الثورة الإشتراكية. إنهما نظامان غير متكافئين عاجزان عن التعايش ولو صدامياً في مجتمع واحد. ولم تستبعد هذه الرؤية بالطبع التعايش الصدامي لفترة من الزمن بين مجموعتين من المجتمعات، الأولى لا تزال رأسمالية والثانية أصبحت اشتراكية شرط أن يكون هذا الوقت قصيراً نسبياً إذ إن الإشتراكية لا تكون إلا عالمية.

إن تحليل الرأسمالية القائمة حالياً الذي اقترحته يهدم سور الصين هذا بل يشدد على نزاع المنطقين ـ الرأسمالي والمناهض للرأسمالية ـ اللذين يطبقان فعلياً داخل العالم الرأسمالي القائم حالياً، والذي لا يعني أنه أسلوب الإنتاج الرأسمالي على الصعيد

العالمي. وهو ليس كذلك، بالمعنى العادي والشائع الذي يميز بين الملموس والمجرد، أي النظام الحقيقي والمثال النموذجي، علماً أن الأول هو دائماً أكثر تعقيداً من الثاني. إن غياب هذا الترادف يجب أن يفهم بمعنى أقوى وفي إطار بعدين إثنين:

البعد الأول ناجم عن أن اسلوب الإنتاج الرأسمالي «الصرف» لا يمكن أن يوجد حقاً، وبمعنى آخر إن الرأسمالية لا تنجح إلا بشرط أن تسمح لها قوى مناهضة للنظام بتجاوز تناقضها الذاتي، وينجم البعد الثاني عن أن الرأسمالية العالمية، لأنها استقطابية بحكم انتشارها الخاص، تولد بدون هوادة قوى مناهضة للنظام ومقاومة للإستقطاب المذكور.

أما بالنسبة إلى البعد الأول لنزاع المنطقين، الموالي للنظام والمناهض له، فقد توصلت خلال تحليلي لأسلوب الإنتاج الرأسمالي إلى الخلاصة التالية وهي أن إعادة الإنتاج الموسعة غير ممكنة ما لم ترتفع الأجور الحقيقية بموازاة الإنتاجية.

ولكن المنطق الأحادي لهيمنة الرأسمال لا يريد أن تكون الأمور على هذا النحو، ولذا فالرأسمالية محددة بركود دائم يجعل منها نظاماً مستحيلاً. هذا التناقض العبثي لا يمكن التغلب عليه إلا بفضل أحداث خارجة عن المنطق الاقتصادي الرأسمالي (وقد أشرت في هذا الصدد إلى التلازم بين كل مرحلة من المراحل الكبرى للإزدهار الرأسمالي المرافق للأحداث التالية: حروب الثورة والحروب الامبراطورية، عمليات توحيد ألمانيا، وايطاليا، والاستعمار، الثورات التكنولوجيا المتعاقبة الخ...) أو بفضل المنطق المناهض للنظام أي الصراع الطبقي الذي من خلاله تقوم الطبقة العاملة (وغيرها من القوى الإنتاجية كالفلاحين) بفرض

زيادة أجور العمل. هذه الجدلية التي بلغت ذروتها في زمن الاحتكارات والأنظمة الإنتاجية الوطنية المركزية (من ١٩٢٠ حتى ١٩٧٠) إضافة إلى التسوية التاريخية مع الدولة الراعية، هذه الجدلية التي تقرن منطق التراكم بالمنطق الاجتماعي لتوزيع الدخل هي اليوم في أزمة بسببَ العولمة التي عملت على تآكل الطبع المركزي للأنظمة الانتاجية الوطنية وبسبب ضعف موقف الطبقات العاملة في التوازن السياسي القائم، فأصبح التراكم الرأسمالي بدوره في أزمة.

أما البعد الثاني لنزاع المنطقين المذكورين فهو النتيجة الحتمية لهذا التناقض الأساسي الأول. ففي مواجهة المنطق المناهض للنظام الذي طورته الطبقات المستغلة (بنصب الغين)، تلجأ الأنظمة الرأسمالية الوطنية المهددة إلى الإنتشار الخارجي فتولد العولمة الإستقطابية. في هذا التوسع، يعوض الرأسمال المهيمن ما فقده في مراكزه متجهاً أكثر نحو إخضاع (وليس تدمير) الأشكال السابقة للرأسمالية التي يجدها في طريقه لمنطقه هو وخالقاً بالتالي عالماً غير متجانس. فالرأسمالية العالمية لا ترث تبايناً من الأصل، بل تخلقه أو تعيد خلقه باستمرار من أجل مصلحتها. وقانون التراكم الذي أطلق عليه ماركس اسم الأفقار، هذا القانون المخفف بل الملغى في المراكز المتقدمة يصبح حقيقياً تماماً على مستوى النظام العالمي. ولكن على هذا المستوى ـ مستوى الرأسمالية الراهنة ـ لا يطبق قانون التراكم في إطار أسلوب الإنتاج الرأسمالي «الصرف» بل في إطار اسلوب مجمل التشكيلات التي يكون منها في المركز والأطراف. هذا الإستقطاب ـ الافقار ليس بالطبع مقبولاً ولا ترتضيه الشعوب التي تعاني منه. فكما تعبر الطبقة العمالية في المركز بنضالاتها عن نزعتها المناهضة للنظام، كذلك شعوب الأطراف تعبر بنضالاتها

(«حركات التحرر الوطني» أو الثورات الاشتراكية) عن نزعتها المناوئة للنظام.

في هذا الإطار النظري، أقترح إعادة قراءة تاريخ الرأسمالية كتاريخ مراحل متعاقبة ينتصر فيها المنطق الرأسمالي الآحادي تارة - فيشهد عندها النظام انتشاراً معولماً - ويفرض عليه طوراً منطق الثورة المناهضة للنظام في الأطراف أن ينكفىء. لقد اقترحت قراءة القرن التاسع عشر كمرحلة طويلة من الصنف الأول، والقرن العشرين - من عام ١٩١٧ إلى عام ١٩٩٠ - كمرحلة طويلة من الصنف الثاني. والسؤال الذي يحق لنا طرحه عند هذا المستوى هو التالي: بما أن للرأسمالية هذه القدرة الهائلة على «التكيف» مع متطلبات القوى المناهضة للنظام التي تتولد من تطورها الخاص، لماذا لا يستمر نظامها إلى الأبد؟ وباستئناف حركية التعاقب هذه التي تقوم على مراحل نمو مداخيل العمل بموازاة انتاجية المركز ثم توقف هذه الانتاجية، تعقبها مراحل خضوع الأطراف لمنطق التوسع الرأسمالي العالمي ثم رفض هذا التوسع وتراجع الإستقطاب، قد نخلص إلى رؤية العالم بتجانس على أساس رأسمالية متساوية التطور تدريجياً بهذا القدر أو ذاك. وعلى المدى الطويل، يكون ماركس مصيباً فقانون التراكم يعمل على تجانس العالم.

وإذا كان جوابي على هذا السؤال هو أن النظام لا يستطيع أن يواجه التحدي على هذا النحو فذلك لأنه لم يفعل ذلك حتى الساعة. في الواقع، لم يخف الإستقطاب تدريجياً تحت تأثير القوى المناهضة للنظام التي ترفضه بل تفاقم. وكذلك فإذا كانت مداخيل العمل قد ارتفعت فعلاً وفق وتيرة الإنتاجية في المراكز وعلى المدى الطويل، فآثار استلاب العمل لم يخف تدريجياً، بل تعاظمت ويشهد على ذلك «أزمة العمل» في العالم الحديث. بعبارة أخرى،

لن يستطيع النظام استئناف مسيرته اللامتناهية ـ بغض النظر ما إذا كانت هذه المسيرة ممكنة أم لا بسبب تناقضها الثالث (تدمير الركيزة الطبيعية) ـ ما لم تتقلص تناقضاته الثلاثة الرئيسة تدريجياً خلال هذا الانتشار التاريخي. ولكن جميع هذه التناقضات تتفاقم ولذا فالنظام محكوم حتماً بأن يصبح شيئاً فشيئاً لا يطاق وقابلاً للإنفجار.

أن يصبح النظام لا يطاق وقابلاً للإنفجار لا يعني أن الجواب العقلاني ـ الإشتراكية ـ سوف يتخطاه بعد أن تفرض هذه الاشتراكية نفسها كقوة طبيعية. لذا أعود إلى ما اقترحته منذ عشرين عاماً بشأن حركية تجاوز الأنظمة البائدة تاريخياً. فقد طرحت وقتئذ حول هذا الموضوع التساؤل التالي: الثورة أم الإنحطاط؟ وكنت أعني بالثورة عملية تاريخية (لا تستبعد الأشكال التطوراتية الجذرية) يترجم فيها الإدراك الواعي لأهداف التحول بواسطة القوى الاجتماعية التي تقود المعركة ضد الماضي البائد. وقد أعطيت مثلاً على ذلك انتقال أنظمة الحكم القديم في أوروبا إلى الحداثة الرأسمالية. وعلى نقيض ذلك، وفي غياب هذا التدخل للوعي الإيديولوجي والإرادة السياسية اللذين يحددان مشروعاً اجتماعياً جديداً، فالتحول لا يتقدم إلا عشوائياً وضبابياً، ما يؤدي في أغلب الأحيان إلى أشكال اعتبرتها أشكال انحطاط إستناداً إلى الإنتقال من العصور القديمة إلى الإقطاعية الأوروبية التي شقت طريقها على أنقاض الامبراطوية الرومانية المتهالكة.

ولنا أن نطرح السؤال المشروع التالي: هل يتم تجاوز الرأسمالية بواسطة خطوات عملية واعية تقترح مشروعاً اجتماعياً آخر (مجتمع اشتراكي) أو من طريق الصدفة نتيجة معارك جزئية ومبررة بألف طريقة مختلفة وخاصة وبالتالي غير متكاملة بالضرورة بل

على العكس صدامية في أغلب الأحيان؟ لا يجب استبعاد نهج «الإنحطاط» أبداً من الناحية المبدئية ولكن، في الحالة التي تعنينا، ونظراً لطاقات التدمير الهائلة المتوافرة لدى الأنظمة الحديثة ـ لا نظير لها مع الطاقات التي عرفت في الماضي ـ فهذا النهج قد يؤدي إلى التدمير الذاتي أو ما أدعوه بالانتحار الجماعي.

لا يبقى إذاً سوى إفساح المجال للإرادة المتفائلة، كما أوصى بذلك غرامشي، ما يعني النضال من أجل تزويد الحركة الاجتماعية للاحتجاج والرفض إزاء ما تولده الرأسمالية القائمة حالياً من أمور غير مقبولة، بإدراك واع واستراتيجيات ملائمة. ولن أتجاسر وأقترح هنا «خطة العمل» (العالمية بالضرورة) بل أكتفي بالدعوة إلى السجال عبر اقتراح بعض الأفكار الأولى حول هذا الموضوع.

لن تدوم فترة الضياع والقلق العامة التي نعيشها. فعبثية مشروع إدارة المجتمع العالمي كما يدار سوبر ماركت قد أثبتتها الحقائق: فخلال زمن قياسي، أحدث هذا المشروع أقصى ما يمكن إحداثه من كوارث، ووضع المجتمعات في طريق مسدود وجعلها تتخبط في ركود وتخلف لا يحتملان. لقد بدا الخطاب النيوليبرالي الصلف يفقد بريقه، وفي العديد من دول أوروبا الشرقية، عادت الأحزاب الشيوعية السابقة ـ لما لها من قيمة ـ إلى السلطة من طريق الانتخابات العامة. وفي فرنسا، قامت حركة احتجاج شعبية عارمة في ديسمبر ١٩٩٥ ـ وهي الأولى في الغرب التي تجرأت على الرفض الواعي لكل المفاهيم الأساسية في الخطاب النيوليبرالي، وأعلنت عن انقلاب محتمل في الآراء في كل أوروبا. وفي بعض دول العالم الثالث. (البرازيل والمكسيك وكوريا والفيليبين وجنوب افريقيا)، سجل بعض الحركات الديمقراطية الشعبية المناهضة للنظام

انتصارات وبدا النجاح حليفها. ولكن بالمقابل، كانت صفارات الأجوبة الوهمية والإجرامية لا تنفك عن اجتذاب فئات كاملة من الحركة الشعبية: تشنجات محافظة محدثة وفاشية، إنزلاقات في الهذيان الأثنوي، العصبيات القومية الضيقة، مواجهة عدم شرعية الأنظمة القائمة بالأصولية الدينية. هذا هو واقع عالمنا المعاصر. ونحن متجهون نحو صدمات عنيفة بين اليمين واليسار، واليسار الجديد قد ينتصر في الكثير من دول الشمال والجنوب شرط أن يتبلور من جديد حول استراتيجيات ملائمة تندرج بأقصى درجة من الوعي في رؤية مشروع مجتمع بديل اشتراكي. وسوف أعرض في ما يلي شروط هذه البلورة في أوضاع متنوعة.

أما في ما يتعلق بالأطراف بصورة عامة، فلقد اقترحت منذ بضع سنوات مرحلة أسميتها «التحالف الوطني الشعبي والديمقراطي». وبدون الرجوع إلى هذا الاقتراح بالتفصيل، أذكر سماته الأربع الأساسية: أولاً، إعادة تحديد سياسات اقتصادية واجتماعية مناهضة للكومبرادورية أي سياسات وطنية من حيث أنها تعي حقيقة التضارب بين أهدافها والمنطق المهيمن للتوسع الرأسمالي المعولم. ثانياً، تحديد القوى الإجتماعية التي تشترك في اهتمامها بتطبيق هذه السياسات وفي الوقت نفسه تحديد تضارب المصالح بين هذه القوى الاجتماعية («التناقضات داخل الشعب»). ثالثاً، بناء أشكال تنظيمية ديمقراطية تسمح بتسوية الخلافات داخل الشعب وخوض المعركة المشتركة ضد العدو الأساسي الداخلي والخارجي. رابعاً، تعزيز الجبهات الداخلية من طريق متابعة معركة على المستويات الاقليمية وعلى الصعيد العالمي من شأنها أن ترغم النظام العالمي على «التكيف» مع هذه المتطلبات (وبالتالي عكس ما

يقترحه هذا النظام أي التكيف الأحادي مع متطلبات العولمة الرأسمالية).

وهناك في اعتقادي أكثر من محاولة لاقتراحات تذهب في هذا الاتجاه وتتجاوز السجال الفكري لتتحول إلى قوى مادية: فحزب العمل في البرازيل والحزب الثوري المعادي لحكم حزم الـPRI في المكسيك ـ وهما على التوالي المعارضة الديمقراطية وحركة زاباتية جديدة ـ القوى الديمقراطية الشعبية الناشطة في كوريا والفيليبين وبلدان أخرى، الكتلة المؤلفة من المؤتمر الوطني الأفريقي ـ الحزب الشيوعي ـ اتحاد النقابات العالمية في جنوب افريقيا - ANC - PC COSATU (بالرغم من تأييد الحكومة المنبثقة من هذا الإئتلاف للمقولات الليبرالية التي تدعو إليها القوى المهيمنة عالمياً والحزب القومي في جنوب افريقيا)، كل هذه الأحزاب قد أوجدت أصلاً أوضاعاً تعطي للحركات اليسارية المتماسكة والمتجانسة هامشاً حقيقياً من الحركة.

لقد اقترحت بداية تحليل أبعاد السياسة الصينية الجديدة من المنطق نفسه. وأشدد هنا على السمات الإيجابية للخيار «الوطني والشعبي» ما بعد الماوية («الإيجابيات الثلاث»: التحكم بالعلاقات الخارجية، إعادة التوزيع الاجتماعي للدخل، تعزيز التكامل بين الأقاليم الريفية) وعلى ثغراته معاً («السلبية» الرابعة والبارزة: غياب مفهوم للديمقراطية والإرث المستمر لمفهوم الأممية الثالثة الذي يحددالحزب ـ الدولة). هذه التناقضات تؤدي إلى امكانات تطور متباينة، فإما يتعزز المضمون الوطني البرجوازي للمشروع في منظور «اللحاق» الذي يحول الصين إلى قوة رأسمالية عظمى، وإما تنتصر استراتيجيات الخصم (اليابان والولايات المتحدة) وتقوم بتفتيت

الصين، وإما ينجح المشروع في إطار ما يدعى رسمياً بـ «اشتراكية السوق». وفي هذه الحالة، فإن هذه الصيغة بالرغم من أنها ليست نهائية (في مفهوم الإشتراكية الذي دافعت عنه هنا) سوف تشكل مرحلة استراتيجية إيجابية من «الانتقال الطويل». إن الوضع في دول المركز الرأسمالي يتسم بسمات خاصة واضحة وهي ليست متشابهة في أوروبا وأميركا الشمالية واليابان.

ثمة قاسم مشترك كبير هو على الأرجح النتاج المتزامن لتهالك الأحزاب التاريخية اليسارية (الديمقراطية الاشتراكية والأحزاب الشيوعية) وظهور أشكال جديدة للحركة الاجتماعية ـ قد تكون الحركة النسوية وحركة الدفاع عن البيئة من أبرزها، وكذلك حركات الجماعات ـ الاثنية وغيرها ـ وإحياء الحركات الدينية). وقد تبلور بعض هذه الحركات في أحزاب سياسية برلمانية كحزب الخضر في بعض الدول الأوروبية، علماً أنني لا أعتبر أنهم يشكلون قوى جديدة على الساحة السياسية (وقد أشرت أعلاه إلى تحفظ الخضر عن إدانة الرأسمالية). وهناك حركات أخرى يمكن أن تدعم هجمات اليمين، ولكن بعضها ـ الحركة النسوية بالدرجة الأولى ـ لها أهداف تقدمية لا جدال حولها لأنها تهاجم من الناحية المبدئية إحدى السمات الأكثر رجعية في مجتمعنا. وقد قامت بعض السجالات التي جرى توثيقها بعرض النقاط الإيجابية لصالح «الحركات» في مواجهة النقاط المرتبطة بأشكال تنظيمية أكثر سياسية وشمولية. وقد أعدنا للأذهان عن حق في اعتقادي أن أحداث ١٩٦٨ شكلت منعطفاً بارزاً في تاريخ المجتمعات الرأسمالية المتقدمة إذ أضفت على الاحتجاج ضد استلاب العمل بعداً عميقاً لم تفقده أبداً فيما بعد.

ما هو جوهري برأيي من الناحية التي تهمنا هنا هو معرفة ما إذا كانت كل القوى التي تمثل اليسار في المجتمع المدني الغربي ـ أحزاب ونقابات وحركات ـ قادرة أم لا على القيام بمشروع مجتمعي جديد لا بد منه من أجل تحديد استراتيجيات مرحلية ملائمة. وفي أوروبا، يشكل المشروع الأوروبي المحور الرئيس الذي سوف تتبلور حوله التطورات في هذا الاتجاه الإيجابي المطلوب أو تفشل في القيام بذلك. فهل تبقى الأحزاب اليسارية الأوروبية بمعظمها سجينة الرؤية اليمينية «لأوروبا ـ سوق مشتركة» أو تتمكن من وضع مشروع سياسي واجتماعي مندمج وتقدمي؟ والوضع مختلف بالطبع في الولايات المتحدة حيث الثنائية القطبية التي تفرضها المواجهة الانتخابية بين الجمهوريين والديمقراطيين لن يتم تجاوزها على ما يبدو، وفي اليابان أيضاً حيث الأحادية الحزبية المحافظة، بالرغم من مؤشرات التصدع التي تعاني منها، لا تبدو أنها مهدت الطريق أمام بديل آخر.

في مطلق الأحوال، وفي الفرضيات الأكثر إيجابية حيث الحركات اليسارية قد تتبلور كما هو مقترح هنا، يبقى السؤال المطروح: هل تفرض الخطوات التي قد تنهض بها هذه الحركات بنجاح على الرأسمالية وحدها تكيفات تحولها بالتأكيد إنما تحافظ على جوهرها ـ وبالتالي لا تفلح في إخراج الحركة من تناقضاتها المتفاقمة ـ أم أنها تنجح بالفعل في تغيير هذه النزعة رأساً على عقب. عند هذا الحد يسعنا القول إن النظام قد بدأ يتحول نحو الإشتراكية وأن قطيعة نوعية تكون قد حدثت في الانتقال الطويل إلى الإشتراكية.

٦

العام والخاص في الديانات الكبرى

ليس الغرض من هذه السطور نقاش الأديان السماوية الثلاثة بصفتها عقائد دينية. فلن يستخدم الكاتب ذلك المنهج الذي تقوم علوم الدين (وهي التلمود اليهودي، اللاهوت المسيحي، علوم الدين الإسلامية) على أساسه. فالغرض من علوم الدين إنما هو إثبات صحيح الدين»، أو التفسير الصحيح لجوهر العقيدة. ويعتبر كاتب هذه السطور أن البحث عن صحيح الدين له بالتأكيد شرعيته، بل أهميته الحاسمة، بالنسبة إلى المؤمن بصفته مؤمناً. ولكن الكاتب لن ينظر هنا إلى المشكلة من هذه الزاوية، بل سوف ينظر إلى الأديان المعنية بصفتها ظواهر مجتمعية تاريخية بحتة، لا غير. تقوم الدراسة إذن على الفصل بين التفسير الديني للعقائد من جانب ونقاش الطابع المجتمعي التاريخي للأديان من الجانب الآخر.

لا يمنع الإيمان قبول التمييز المقترح. بل هناك مؤمنون ـ مسلمون ومسيحيون ويهود ينادون به ويؤكدون دوره الإيجابي. هكذا وقف طه حسين ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ من أجل التمييز بين الإيمان الذي يمارس في مجال خاص به، والعقل الذي يجب

استخدامه من أجل فهم الواقع المجتمعي وتاريخ تطوره. أكثر من ذلك. فهناك ـ في صفوف المؤمنين الحقيقيين من يرى أن الفصل يفيدالإيمان في نهاية المطاف، لأنه يرفع الحجاب الملقى على المؤمن من قبل هؤلاء الذين يمارسون سلطة مجتمعية فعلية باسم احتكارهم لتفسير العقيدة.

ولكن هناك أيضاً من يرفض شرعية التمييز المقترح. هؤلاء هم الذين يزعمون أن العقيدة ألهمت شرائع اجتماعية صالحة لكل زمان ومكان ـ وبالتالي يرفضون الفصل بين الدين والمجتمع ـ هؤلاء هم الأصوليون الذين يتواجدون في صفوف جميع الأديان ـ الثلاثة المعتبرة هنا والأخرى ـ كما يتواجدون أيضاً في مجالات الفكر المدني غير الديني. فهناك أصوليون ماركسيون وأصوليون ليبراليون يشاركون الأصوليين في الدين باعتبار أن آراءهم تمثل الحقيقة المطلقة الصالحة لكل زمان ومكان.

لن يدخل كاتب هذه السطور في فخ الجدال مع هؤلاء الأصوليين، وبالتالي لن يقبل إدعاءهم أن البحث في أمور المجتمع ـ بما فيها أوضاعها الدينية ـ من خارج منطق علوم الدين إنما هو «كفر»!

يتردد الفكر الديني بين هذين الطرفين في الموقف. أولهما يدعو إلى دمجَ المجتمع والدين وإلى تأويل أصولي للنصوص العقائدية وإلى تغليب المطلق على النسبي وإلى تأكيد أبدية الحقيقة العقائدية وصحتها الحرفية لكل زمان ومكان. وثانيهما يقبل الفصل بين الإيمان والعقل، بل يدعو إليه، وبالتالي يهتم بإدراك احتياجات تكيف العقيدة نفسها لظروف التاريخ.

وإذا كان التردد بين المطلق والنسبي يتواجد أيضاً في مجالات

أخرى من الفكر المجتمعي غير الديني، إلا أن جاذبية البحث عن المطلق تفعل فعلها بقوة مضاعفة في مجال الفكر الديني بسبب الطابع المقدس للنصوص العقائدية.

إن دراسة الأديان بصفتها ظواهر مجتمعية تاريخية لا يمكن أن تقتصر على تأويل النصوص العقائدية، بل يجب أن تتناول تحليل التفاعل بين حركية المجتمع والعقيدة المعنية. وبالتالي يجب أن تنطلق الدراسة من الملاحظة أن هذا التفاعل قد أنتج بالفعل أحوالاً عينية متنوعة ومتباينة تماماً. فهنا نجد سيادة فهم اصولي متجمد يكرس هيمنة الدين على المجتمع ويفرض شرائع يُزعم أنها صالحة للأبد وبشكل مطلق ويغلب تأويلاً حرفياً للنصوص. وهناك نجد سيادة مفاهيم بعيدة من الأصولية تتيح استقلالية لحركة المجتمع وتفرض تكيف الدين لها وتغلب تأويلاً مفتوحاً للنصوص المقدسة نفسها.

لماذا هذا الفرق؟ هل هناك في بعض النصوص العقائدية نفسها ما يرجح الإجابة الأصولية وفي بعض النصوص الأخرى مايعطي فرصة للإجابة التكيفية؟ أم يجب أن يقوم البحث عن أسباب الفرق على دراسة مجالات أخرى خارج نصوص العقائد؟

أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين الأديان السماوية طبقاً للتحليل التقليدي

ننطلق من البديهيات كي ننظر فيما بعد عما إذا كانت قادرة على تفسير واقع الدين المعاش في المجتمعات المعينة ومن ثم الإجابة عن تساؤلنا الأساسي السابق الذكر.

أوجه التشابه واضحة ومعروفة تماماً. فللأديان السماوية الثلاثة مصادر مشتركة شرق أوسطية، كما أنها تقوم على مبدأ التوحيد

الذي يقال عنه إنه يميز تماماً هذه الأديان عن الأخرى جميعاً. كذلك فإن أوجه الإختلاف البينة معلومة للجميع ومعتمدة هي الأخرى. فهي تدور بالأساس حول وضح المسيح والنبي محمد. وبحكم الترتيب التاريخي في ظهور الأديان السماوية الثلاثة نجد أن التلمود اليهودي يتجاهل تماماً مقولات المسيحية والإسلام وأن اللاهوت المسيحي يبني على السابق ويضيف إليه وينكره جزئياً وأن علوم الدين الإسلامية تناقش التوراة وتصحيح أقوال اليهودية والمسيحية فيما يخص وضع ياسوع المسيح.

وسوف نتناول فيما يلي بالترتيب: أولاً المصادر المشتركة وهي التوراة وميثولوجيات الخلق ثم مفهوم الشعب المختار لدى اليهود وأخيراً مبدأ التوحيد، وطبقاً لمقتضيات المنهج الذي تعهدنا بالعمل به سوف ننظر إلى هذه المشاكل من زاوية مجتمعية تاريخية بحتة، تفادياً للخوض في منهج علوم الدين. وفي خلال هذا العرض سوف يبقى في ذهننا تساؤلنا المحوري وهو الآتي: هل يمكن تفسير الأديان الثلاثة كما عاشتها وتعيشها الشعوب التي تبنت عقائدها من خلال هذا النوع من التحليل التقليدي للدين؟

التوراة والمصادر المشتركة:

يعلم الجميع أن الأديان السماوية الثلاثة تشارك في مصادر تاريخية مشتركة، الأمر الذي أنتج فعلاً تقارباً واضحاً في عقائدها.

وتعترف الأديان الثلاثة بكتاب مقدس مشترك هو توراة اليهود علماً بأن هناك اختلافات في النص المعتبر الصحيح لدى اليهود من جانب، ولدى المسلمين من الجانب الآخر. كما أن المسيحيين يقرءون ـ تحت عنوان «العهد القديم» ـ نصين مختلفين للتوراة

ـ فالكاثوليك يعتمدون نص يهود الشتات، بينما البروتستانت نص توراة «أورشليم» (القدس).

لا سر في التشابه بين الأديان الثلاثة إذ أنها نشأت في المنطقة الجغرافية نفسها ـ فالمسيح عاش في فلسطين إلى جانب، بل ربما في قلب، الجماعات اليهودية؛ والإسلامية ظهر في منطقة قريبة تأثرت حضارياً من خلال تغلغل اليهودية والمسيحية في داخل بعض قبائلها، وحاصرتها الدول البيزنطية والدولة الحبشية المسيحيتان من الشمال والغرب والجنوب.

لقد أنتجت جميع شعوب الكوكب ميثولوجيات بخصوص الخلق وأساطير حول نشأتهم بصفتهم شعباً معيناً يحتل مكانة معينة ضمن البشرية.

وفي مرحلة أولى طويلة من التاريخ اعتبر كل شعب نفسه «شعباً مختاراً» يحتل مكانة خاصة واستثنائية في الخلق والبشرية ـ وبالتالي اعتبر كل شعب أن الآلهة الخاصة به هي الحقيقية وهي عديدة ومنوعة ومتباينة وخاصة بكل شعب. ثم حدث تطور ـ ناتج التفاعل الحضاري بين مختلف الشعوب ـ أدى إلى تخفيف التعصب في التمسك بالآلهة المحلية.

فظهرت بالتدريج فكرة النسبية في العقائد الدينية ونشأت الفكرة أن لكل شعب حقيقته وأن هذه الحقيقة واحدة بالرغم من تعبيراتها المختلفة.

أي بعبارة أخرى صارت فكرة تساوي الآلهة المحلية والخاصة فكرة مقبولة.. وقد شجع هذا التطور تبلور أشكال تجمعية إنتقائية تجمع بين عقائد مختلفة الأصل، وترعرعت مثل هذه التطورات في إطار الامبراطورية الرومانية التي جمعت شعوباً عديدة، على نمط ما

لا يزال نراه يفعل فعله في بعض مناطق افريقيا المعاصرة. وقد أثبتت البحوث العلمية كثرة وأهميتها الاستعارات المتبادلة في مجال ميثولوجيات الخلق وأساطير نشأة الشعوب، فأتاح تقدم علم الآثار اكتشاف «ميثولوجيات أصلية »، مثل ميثولوجيا الطوفان في منطقة الشرق الأدنى، التي اشتقت منها ميثولوجيات عديدة انتشرت في المنطقة.

حقق المجتمع الحديث تقدماً ملحوظاً فيما يخص وضع الإنتماء الديني، وهو جانب إيجابي من جوانب الكوكبة وتكثيف علاقات التعارف والتبادل بين مختلف الشعوب. فأتصور أن عدداً متزايداً من الناس ـ ومنهم متدينون حقيقيون ـ قد توصلوا إلى إدراك نسبية انتمائهم لعقيدة دينية معينة، فصاروا أكثر تسامحاً بالنسبة إلى غيرهم، ليس فقط في معاملاتهم اليومية، بل أيضاً ـ وهذا أكثر أهمية ـ في قدرتهم الباطنة على احترام عقائد الآخرين.

وبالنتيجة أخذ دور الميثولوجيات الأصلية في التآكل. فلم تعد تُقرأ هذه الميثولوجيات والأساطير كما كان الشأن عليه في الماضي ـ أي قراءة حرفية. فالعدد المتزايد من المعاصرين ـ مرة أخرى بمن فيهم من المتدينين يقبلون فكرة الوضع الخرافي لهذه الأساطير، أي اعتبارها قصصاً تعليمية ولا غير، ولو أنها استُلهمت من الإيحاء الإلهي. وفي هذا الإطار صارت التوراة تشارك غيرها من الأساطير التي اعتمدتها شعوب أخرى، أي فقدت طابعها المقدس وصارت موضع تساؤل علمي بحت.

ومن هذه الوجهة للنظر أثبت علم التاريخ والآثار كثرة الإستعارات المتبادلة التي أحاطت نشأة الفكر الديني في المنطقة المعينة، شأنها في ذلك شأن مناطق أخرى من العالم، فمن المعتمد

أن اليهودية تفاعلت مع عقائد دينية شرق أوسطية مثل عبادة بعل وغيرها من العبادات المنتشرة في الإقليم، وأن المسيحية استعارت عقائد من قدماء المصريين، وأن الإسلام تفاعل مع تراث عقائد الجزيرة القديمة.. الخ.

فلم تنشأ الأديان السماوية من لا شيء من خارج التاريخ، بل هي من زاوية معينة ظواهر تاريخية تكونت في ظل مجتمعات معينة فتفاعلت مع تراث هذه المجتمعات.

على أن المؤمن المعاصر لا يرى مانعاً في ذلك، فبالنسبة إليه تقوم هذه الإستعارات دليلاً على أن لا إله قد ألهم بالفعل البشر منذ الخلق بحيث أن هناك عناصر معرفة دينية صحيحة تواجدت في عقائد الناس منذ القدم.

كذلك فلقد أثبتت علوم الآثار هشاشة الأساطير التي أنتجتها الشعوب في مرحلتها الأولى من التكوين من أجل تحديد وضعها في الكون وعلى الأرض. على خلاف تاريخ المجتمعات التي حققت درجة من التقدم في الحضارة القديمة (مثل مصر وبلاد النهرين وفينيقيا وفارس) ـ وهو تاريخ ثابت معتمد تماماً ـ فإن تاريخ الشعوب التي لم تصل بعد إلى هذه الدرجة من التقدم (ومنهم الرحالة في بادية الشرق الأدنى مثل العبرانيين والعرب) لا يزال مجهولاً إلى حد كبير، بسبب هشاشة الآثار التي تركوها. ولا تعوض الأساطير غياب الآثار المادية. على سبيل المثال لم يكتشف علماء التاريخ ما يثبت صحة قصة موسى أو قصة مملكة داود. والراجح هو أن هذه القصص الاسطورية لا أصل حقيقياً لها، فهي لا تعدو كونها إسقاط أحلام القوة العظمى في الماضي، شأنها في ذلك شأن أساطير غيرها من الشعوب. والآن أصبحت النظرة

العلمية إلى التوراة لا تختلف عن النظرة إلى الأساطير الأخرى، مثل أسطورة البوروورو أو الدوجون أو غيرهم من شعوب افريقيا وجزر الميحط الهادي.

مفهوم الشعب المختار:

ليس اليهود هم الشعب الوحيد الذي اعتبر نفسه «مختاراً». فاليهود يشاركون غيرهم من الشعوب في هذا الإدعاء الباكر العام. على أن الشعوب الأخرى تنازلت ـ على ما يبدو ـ عن هذا الموقف أو تناست هذاالزعم. هل هذا صحيح أيضاً بالنسبة إلى اليهود المعاصرين؟ أتصور أن الغالبية الكبرى من هؤلاء ـ أكانوا مؤمنين أو غير متدينين ـ لا يعتبرون أنفسهم اليوم أكثر من بشر عاديين مثل غيرهم.

على أن لتاريخ اليهودية خصوصيته التي أثرت فعلاً في استمرار التمسك بهذاالقول. فالمسيحيون والمسلمون ومعظم المنتمين إلى أديان أخرى، قد تمتعوا فعلاً بالإزدهار في إطار دول سياسية حيث كونوا الأغلبية المسيطرة على الحكم، بينما اليهود ظلوا منذ تحطيم دولتهم في فلسطين على يد الرومان وهجرتهم في أعقاب هذا الحادث ـ مشردين بين أمم وشعوب أخرى. فكان لا بد من أجل الحفاظ على شخصيتهم الدينية ـ أن يكرسوا «خصوصيتهم» من خلال التمسك بعقائدهم تمسكاً استثنائياً، حتى صار استمرار فكرة «الشعب المختار» لديهم وسيلة من وسائل تثبيت الهوية. خاصة وأن هذا التشرد قد حال دون تكوين أمة يهودية على نمط ما قد تحقق بالنسبة إلى الشعوب الأخرى. فاليهود اندمجوا هنا وهناك في حضارات منوعة واستعاروا منها أهم عناصرها ـ ومنها اللغة ومن بعد الإنتماء القومي ـ عدا الدين.. وقد أنتج هذا التطور التاريخي

ظاهرة مجتمعية خاصة واستثنائية ألا وهي وجود «شعب» (ولا أقول أمة أو قومية أو عرق) يعرف نفسه بالإنتماء الديني ولا غير.

لعل صار استمرار وتكريس مفهوم «الشعب المختار» نوعاً من العنصرية ولعل صار توظيف هذا القول من قبل الصهيونية في فلسطين المعاصرة سلاحاً عنصرياً واضحاً. إلا أن العنصرية اليهودية القديمة ـ لدى الشتات ـ كانت تواجه عنصرية مهيمنة تُمارس ضدهم.. فيمكن اعتبارها «عنصرية دفاعية» إلى حد ما. على خلاف عنصرية الصهيونية ودولة إسرائيل، فهي عنصرية تمارسها القوة المهيمنة في السلطة. ولكن هل يختلف هذا الوضع عما هو عليه في العلاقات بين المجتمعات المستفيدة من الإستعمار الحديث بشكل عام وبين الشعوب التي يضطهدها هذا الاستعمار؟ وهل هناك ميزة في التفرقة بين مختلف أشكال العنصرية طبقاً لنوعية «التبرير» الذي تقوم عليه؟ هل هناك فرق بين عنصرية قائمة على «تبرير ديني» وبين عنصرية قائمة على تبرير آخر مثل العرق أو دون تبرير واضح؟

مبدأ التوحيد

رأينا فيما سبق أن كل العناصر التي تتعلق باسطورة التوراة ـ ومنها القول بالشعب المختار ـ قد فقدت قدرتها في تثبيت الإيمان لدى المؤمن المعاصر. فانتقل مركز الثقل إلى مبدأ التوحيد.

فلا تكتفي الأديان السماوية الثلاثة بإعلانها مبدأ التوحيد، بل تزعم أن العقائد الدينية الأخرى تجهل هذا المبدأ الذي تفتخر تلك الأديان السماوية باحتكاره المزعوم، كأن الشعوب الأخرى لم تصل بعد إلى ذلك المستوى الأعلى من التفكير الديني ولم ترَ مغزى المفهوم أن هناك إلهاً وحيداً، هو بالنسبة إلى جميع البشر.

وبالتالي فهذه الشعوب تعتبر كأنهم لم يخرجوا بعد من «مرحلة بدائية» من التفكير الديني. ولكن المؤمنين بالأديان الأخرى «غير السماوية» يرون أن هذا الاتهام لا أساس له إذ أنهم توصلوا أيضاً إلى الاستنتاج عينه، ولو من خلال أساليب فكرية أخرى، بل يرون أن هذا الاتهام لا يعدو كونه عرضاً من عروض التعالي العنصري، لا غير.

يضاف إلى ذلك أن الأديان السماوية تزعم أنها هي الوحيدة التي نتجت عن الوحي الذي أنزله هذا الإله الوحيد، أي بمعنى آخر أن الأديان الأخرى ناتج «فبركة» بشرية. وبالطبع ترفض الأديان الأخرى هذا الإدعاء، فتزعم أيضاً أن مصدر عقائدها هو الوحي الإلهي نفسه. فالعقيدة (المقدسة) والوحي (الإلهي) هما مفهومان توأمان لا يقبلان الفصل بينهما.

لا يعدو مفهوم التوحيد كونه مفهوماً لاهوتياً. فالقول بأن الإله وحيد لا يمثل في حد ذاته حقيقة علمية ولا إنكاراً لحقيقة علمية. فالعلم لا يستطيع أن يثبت هذا القول أو عكسه. فهو مفهوم خارج إطار مجال البحث العلمي، وبهذا المعنى فهو مفهوم لاهوتي الوضع.

كما أن تبويب العقائد الدينية على أسساس تبنيها مبدأ التوحيد إنما هو تبويب يخضع إلى درجة من النسبية. فالعقائد التي تعتبرها الأديان السماوية «وثنية» قائمة على الشرك لا تقبل هذا الاتهام كما سبق أن قلناه. فهي تعتبر أن ما تراه الأديان السماوية على أنه «آلهة» مستقلة ومتعددة هي تجليات لقوة فوق الطبيعة وحيدة. هذا من جانب. ومن الجانب الآخر فإن هؤلاء الذين يمارسون أحد الأديان السماوية هم أيضاً يؤمنون بوجود كائنات فوق الطبيعة متعددة مثل الملائكة والجن والعفاريت. كما أنهم يرون أن هناك أفراداً ذوي

وضع خاص بين البشر: الأنبياء والقديسون الذين استلهمهم الإله فنقلوا كلامه، كما أن الأديان السماوية تقول بوجود الشيطان، ولو أنها رتبت القوى فوق الطبيعة بحيث أن قدرة اللّه تتفوق على قدرة إبليس. ونعلم أن قبل ظهور الأديان السماوية وبعدها ازدهرت عقيدة ثنائية ما فوق الطبيعة، عند زردشت وماني وغيرهما، وفي المسيحية سر الثلاثية، أي تجلي الإله الوحيد في الأب والابن والروح المقدسة، يمثل مفهوما لاهوتياً هو الآخر، بل مفهوماً أنتج منازعات لاهوتية حامية بين مختلف المدارس الدينية المسيحية.

هذا ولا شك أيضاً أن الأديان السماوية قد كرست مبدأ التوحيد تكريساً أقوى من غيرها، ويرى البعض في ذلك تقدماً أدخل نوعاً من العقلانية في أوجه مختلفة من المنظومة الدينية، في مجال ترتيب القيم المثلى، وفي مجال تنظيم السلطات الدينية نفسها. ويرى هؤلاء أن هذا التقدم قد رافق تقدماً آخر تحقق في مجال المجتمع، والمقصود هنا تجاوز مجتمعات الشرق الأدنى النظام العشائري الباكر وتوصلها إلى مرحلة إقامة الدولة. على أن هذا التكيف المتبادل لم يمثل الإحتمال الوحيد في التاريخ. فهناك مجتمعات أخرى حققت تقدماً شبيهاً في مجال بناء نظام الدولة دون ان تسير في مسيرة متماثلة في مجال عقائدها فوق الطبيعة. فالتكيف بين احتياجات التقدم قد تم في الصين من خلال تبني فلسفة ميتافيزيقية غير دينية الطابع (الكونفوشيوسية) وفي الهند تم من خلال تبني مبدأ حرية الإبداع الديني، وهو مبدأ أساسي تفتخر الهندوكية به.

وأخيراً يلفت البعض النظر إلى العلاقة المحتملة القائمة بين الممارسات التي صاحبت غلبة مبدأ التوحيد من جانب وبين الطابع الأبوي لنظم الحكم في العائلة وفي الدولة من الجانب الآخر.

فالتوحيد ألغى التجليات الأنثوية للقوة فوق الطبيعة، تلك التجليات التي كانت تقوم بأدوار اجتماعية هامة ـ مثل عبادة الخصوبة ـ والتي كانت تقف عقبة في سبيل تغليب الرجولة الأبوية تغليباً مطلقاً.

على أن التشابه لا يعادل المطابقة والوحدة، لا من حيث المضمون الميتافيزيقي للعقائد المعنية، بالأولى من حيث المعاش الاجتماعي. فشعوب المنطقة التي تبنت اليهودية والمسيحية والاسلام أنمت عبر التاريخ نظماً اجتماعية تطورت وتباينت. فأثرت هذه التطورات تأثيراً عميقاً في معاش العقائد. وهذه هي المشكلة الأساسية التي نود أن نتناولها في هذه الدراسة.

اليهودية والاسلام

من المتفق عليه بين علماء التاريخ والاجتماع أن حركة تبلور وحدة عربية على صعيد الجزيرة، أي بعبارة أخرى تجاوز التفتت العشائري وإقامة نوع من الدولة ـ الأمة، قد رافقت ظهور الاسلام. ولسنا نحن هنا بصدد الفصل بين مختلف النظريات التي تتناول هذا الموضوع. فالبعض يقول إن الإسلام هو السبب في إنجاز الوحدة العربية، والبعض الآخر يرى أن الحاجة الموضوعية إلى الوحدة هي التي أنتجت الظروف الملائمة لفوز الدين الجديد فوزاً سريعاً.

كما أننا لسنا بصدد تحديد محتوى «القومية» العربية المعنية والنظر فيما إذا كانت هذه التسمية لا تعدو كونها إسقاطاً على الماضي لمفهوم حديث. فيتفق الجميع على قاسم مشترك ألا وهو أن الإسلام قد جعل هذه الوحدة العربية ممكنة وأفضي لها بقاعدة

ايديولوجية صلبة من خلال إعلان مبدأ التوحيد وإلغاء تعدد الآلهة المحلية المرتبطة تاريخياً بالتفتت العشائري.

كان أهل الجزيرة ـ من رحالة وخاصة تجار ـ يعلمون تماماً أن هناك في المساحة وفي المتناول ديانة قائمة على مبدأ التوحيد هي الأخرى ـ المسيحية ـ وفرت قاعدة ملائمة وفعالة لتكريس وحدة الامبراطورية البيزنطية الشاسعة والمعددة التكوين الأثني واللغوي والحضاري. إلا أن العرب أدركوا أيضاً أن تبني هذه الديانة كان من شأنه أن يفقدهم استقلال الحركة بل يُحتمل أن يؤدي إلى إلحاقهم بالدولة البيزنطية بشكل أو بآخر.

كما أن العرب كانوا واعيين بوجود ديانة أخرى، قائمة على التوحيد هي الأخرى، هي اليهودية، ميزتها أنها ليست مرتبطة بأي كيان سياسي، هذا بالأضافة إلى أن اليهودية انتشرت بين شعب من الشعوب السامية القريبة، الأمر الذي كان من شأنه تيسير الفهم المتبادل لغوياً وحضارياً.

هكذا نشأت حركة يمكن أن نسميها حركة «تعريب اليهودية» وذلك قبل ظهور الاسلام بقليل. فكان الحنفاء قد انتشروا في الجزيرة منذ زمن. وهم يعتبرون أنفسهم من عباد اللّه، ذلك الإله الوحيد الذي يعبده اليهود، كما نسبوا أنفسهم لنسل إبراهيم، وذلك دون إعلان يهوديتهم؛ وعلى هذا الأساس يشارك الدين اليهودي والإسلام في مقولة خاصة لهما ألا وهي أن الدين الصحيح موجود منذ الخلق حيث أن آدم ـ أب البشرية ـ قد اعتنق به. فالإسلام ـ وهو اسم هذا الدين الصحيح والأبدي طبقاً للعقيدة الإسلامية نفسها ـ موجود إذن منذ القدم.

إلا أن البشر إما انحرفوا عنه تماماً بسبب فسادهم فأحلوا محله

عبادات وثنية، وإما لم يفهموا تماماً مقتضياته، وهذا وضع اليهود والمسيحيين. فجاء النبي محمد من أجل إصلاح الأوضاع وإعادة إقامة الدين على أسسه الصحيحة الأبدية.

لا يزال الاهتمام بتعريب اليهودية يحتل مكانة بارزة عند العديد من المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين. فهناك مجهودات فكرية لا يستهان بها، تغذي ألوف الصفحات المنشورة في أدبيات ذات الصدى الملحوظ لدى جمهور واسع، ترمي إلى إثبات أن إبراهيم لم يكن عبرياً بل عربياً. وتُعبىء هذه الأدبيات لصالح تكريس أطروحاتها أساليب البحث الحديث، من علم الآثار وعلم اللغويات، وتوظفها فيما تقدمه على أنه يمثل تصحيحاً لنص التوراة اليهودية وإحلال محله نص آخر لتوراة يعتبر أنها هي الصحيحة.

على أن علماء التاريخ المحدثين يرفضون هذا المنهج رفضاً. فهم ينظرون إلى التوراة على أنها اسطورة بحتة وليست وثيقة تثبت التاريخ الحقيقي. فعملية تصحيح رواية وإحلال محلها رواية أخرى تعتبر صحيحة هي عملية فارغة المعنى. وإذا كانت الشخصيات المذكورة في اسطورة ما هي ـ بحكم طابع الاسطورة ـ غير تاريخية بل ميثولوجية، فما معنى تصحيح ذاتياتها؟

الدين والمجتمع: أخطار الثيوقراطية

ليست الديانات بنى ميتافيزيقية محضة، فلها أيضاً جوانب ينعكس فيها احتياجات مجتمعية ذات الأهمية الكبرى، وتتفاعل العناصر الميتافيزيقية والمجتمعية في جدلية متحركة دائمة بحيث أن الفصل بينها يصبح عسيراً وفي بعض الحالات يكاد يكون مستحيلاً.

فلننظر ـ للانطلاق في البحث عن هذه الجدلية ـ إلى مفهوم

الزمن التاريخي المقترح من ميتافيزيقيات الديانات السماوية الثلاث.

ـ تقول اليهودية بـ«نهاية الزمن» (أو نهاية التاريخ)، هي نهاية، سوف يعلنها المسيح المنتظر عند مجيئه ـ فعند هذه النقطة سيقيم المسيح مملكته هنا على الأرض وهو المجتمع الكامل العدالة التي ستسود بعد ذلك للأبد. وإلى أن يحدث هذا الحادث المستقبلي لن تسود العدالة في المجتمع القائم بالفعل مهما فعل البشر.

ـ اتخذ الإسلام موقفاً آخر في موضوع الزمن التاريخي. فقد أقام النبي محمد مجتمعاً عادلاً قائماً بالفعل على أرض الواقع في المدينة المنورة.

وبما أنه تاج الأنبياء ـ فلن يأتي نبي آخر من بعده ـ فيمكن أن نقول إنه قد لعب دور المسيح المنتظر لدى اليهود ـ أو بعبارة أخرى يمكن اعتبار أن النبي قد أقام بالفعل مملكة اللّه على الأرض.

أعلم تماماً أن هذا التأويل ليس هو التأويل الوحيد عند المسلمين بخصوص وصف طابع مجتمع المدينة وتحليله. فهناك متدينون يقولون إن نظام مجتمع المدينة لم يعدُ أن يكون مجتمعاً بشرياً أخذ في الاعتبار احتياجات المكان والزمان، وأن هذه الاحتياجات قد استمرت في التطور التاريخي، بحيث أن العودة إلى الماضي ومحاولة إعادة نسخ نموذجه لا تعدو كونها ماضوية مستحيلة وخطيرة. هؤلاء ينظرون إذن إلى مجتمع المدينة على أنه نموذج ناجح للتكيف الضروري بين المبادىء الدائمة واحتياجات الواقع الظرفي، لا غير. وبالتالي يمكن الإستلهام بهذا النموذج على أرضية القيم والمبادىء، ولا أكثر. ذلك لسبب بسيط ألا وهو أن في غياب النبي يستحيل أن أي بشر يُدعى أن اللّه يلهمه كما ألهم النبي.

ويفتح هذا الموقف مساحة للنقاش بين الناس حول مغزى

الاستلهام بالمادي والأمثلة من أجل تحديد خيارات الحاضر والتكيف لاحتياجات المجتمع المتطور.

هذا وقد قام علماء التاريخ بتحاليل حول نوعية التكيف هذا الذي قد حصل بالفعل في الماضي التاريخي. وتوصلوا إلى استنتاج هام لابد من ذكره هنا: فالاسلام كما هو معاش إلى يومنا هذا إنما هو بالأساس إسلام تم تحديد محتواه في إطار الخلافة العباسية، بل عن دولة خلافة بني أمية. فالعلوم الدينية نفسها كما هي معروفة إلى الآن، ومبادىء نظام الحكم ومفاهيم العلاقة بين الدين والمجتمع السائدة إلى الآن، كل ذلك قد تم تحديده في ظل الظروف الموضوعية الخاصة بالدولة العباسية. فالتساؤل الذي لا نفر منه هو الآتي: هل من الممكن ـ ومن المفيد ـ تجميد ظروف المجتمع المعاصر بحيث أن ما كان يصلح في ظل الدولة العباسية يظل صالحاً في المجتمع الحديث؟

إن تلك المواقف المفتوحة التي تدعو إلى استمرار التطور في تأويل النصوص بما فيه النصوص المقدسة في داخل علوم الدين نفسها ـ أي فتح باب الاجتهاد ـ لا تنحصر على بعض المفكرين المتقدمين في المجتمعات الاسلامية المعاصرة. كلا. فهي مواقف يتبناها العديد من المتدينين في سلوكهم اليومي، ولو بدرجات متنوعة من الوعي والتماسك.

على أن هناك أيضاً رأياً آخر، تواجد في مجتمع المجتمعات الاسلامية وفي كل العصور، وهو رأي السلفيين الذين يرون في نموذج المدينة نمودجاً مثل «نهاية التاريخ» وبالتالي فلا بد من التمسك به تمسكاً أعمى، وإعادة نسخه بالحرف. فهذا الرأي أصولي بمعنى أنه يدعو إلى العودة للأصل، وهو مجتمع المدينة.

كما يمكن أن تقول إنه رأي. ينكر مفهوم الزمن التاريخي، أو على الأقل يود أن يتجاهله. كأن زمن مسيرة التاريخ قد وقف منذ أربعة عشر قرناً. كأن ما حدث من بعد ذلك لا أهمية له، فلا يستطيع المسلم ـ طبقاً لهذا التأويل ـ أن يستنتج من تطور التاريخ ما يفيد. كأن المستقبل تحقق في الماضي.

كان هذا الرأي يحتل مكانة معينة في الساحة وفي كل لحظة من تاريخ المجتمعات الإسلامية، ولم يختفِ أبداً. فأصوليو اليوم لا يقدمون جديداً، على الإطلاق. إلا أن النظرة السلفية هذه لم تسد سيادة على طوال المسيرة التاريخية الإسلامية، بل هي نظرة استطاعت أن تفرض نفسها خلال مراحل معينة من التاريخ فقط، بينما انسحبت من مقدمة المسرح في مراحل أخرى. فالتساؤل المفيد للنقاش هنا هو الآتي: ما هي تلك الظروف التي تتيح فرصة لغلبة التأويل المفتوح في بعض المراحل التاريخية والتأويل الماضوي في مراحل أخرى؟

ـ لقد اتخذت المسيحية موقفاً آخر فيما يخص مفهوم الزمن والتاريخ، وهو موقف يميز المسيحية عن اليهودية والإسلام. ثم تفاعلت هذه الخصوصية الميتافيزيقية مع حركية التطور المجتمعي، شأن المسيحية في ذلك شأن جميع الديانات.

ولكن ـ لكي ندرك مغزى هذه الخصوصية ـ لا بد من تحليل هذا الواقع الاجتماعي الذي تفاعلت معه الديانات المعنية في هذه الدراسة.

ـ ليست اليهودية تجلياً لمبدأ التوحيد المجرد ولا غير. فاليهودية قامت أيضاً بدور المحرك المنظم لمجتمع تاريخي هو مجتمع يهود فلسطين القديمة ثم ـ جزئياً على الأقل ـ بدور منظم الجاليات اليهودية في الشتات.

لا تتسم المعرفة العلمية لتاريخ يهود فلسطين القديمة بالدرجة من الدقة التي تتسم بها معرفتنا عن تاريخ المجتمعات الأخرى في المنطقة، لعله بسبب تخلف حضارة العبرينيين الذين لم يتركوا أثاراً مكتوبة على قدر ما تركته الشعوب المتقدمة في الشرق القديم. ولكن من الثابت أن الديانة اليهودية قد أنتجت شريعة مفصلة إلى أعلى درجة من التفصيل، وربطت هذه الشريعة المدنية بالمقدس الديني. فهي شريعة لم تنحصر على بيان مبادىء اخلاقية وسلوكية عامة كتلك التي وردت في لوائح النبي موسى، بل شملت قواعد سلوكية وقانونية تحيط جميع أوجه الحياة الفردية والعائلية والاجتماعية. فشملت هذه الشريعة المقدسة جميع أبعاد الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وبنوية وإرث. وبما أن هذه الشرائع قد دخلت في إطار النصوص المقدسة صار عسيراً ـ إن لم يكن مستحيلاً ـ تغييرها. كما شملت قانون عقوبات الحدود). يتسم بدوره بدرجة عليا من الدقة والقسوة، حتى تبدو هذه العقوبات لأعيننا المعاصرة وحشية الطابع ـ مثل رجم المرأة الزانية.

كذلك ينبغي لفت النظر إلى الإطار الطقوسي القاسي والدقيق الذي وضعته الشريعة اليهودية، وهو إطار يحيط المؤمن في كل لحظات من حياته، من ختان الصبيان إلى منع أي نوع من النشاط في أيام الشباط (السبت) وإلى قائمة مطولة من المحرمات في مجال الأكل وغيره من أبواب السلوك الاجتماعي.

لعل هذه الشكلية المفصلة قد أصبحت عنصراً فعالاً في حفظ هوية اليهود في الشتات وحمايتهم من خطر العدوى من قبل المجتمع المحاط، حتى حالت دون اندماجهم في الأمم التي عاشوا بينها اندماجاً كاملاً. ولعل هذه التجليات المنظورة للخصوصية قد

أصبحت أيضاً سبباً في المعاداة إزاءهم ـ علماً بأن التفسير لا يعادل التبرير.

وما يجب أن نستنتجه من هذا الفهم الذي يكرس الدور المجتمعي للدين، بل يفضي له دور المحرك الأساسي، إنما أنه مفهوم لا يترك مجالاً لسلوك علماني في المجتمع. فهو فهم لا بد أن يؤدي بدوره إلى ثيوقراطية نظام الحكم. إذ أنه فهم قائم على مقولة أن لا حق للسلطة في أن تبدع في مجال القانون، وأن دورها ينحصر في تطبيق شريعة إلهية وضعها الله للأبد.

لا بد هنا من توضيح معنى الثيوقراطية. فكثيراً ما يقال إن نظام الحكم الثيوقراطي يفترض وجود طبقة رجال دين منظمة تماماً واحتكارها على ممارسة السلطة العليا في المجتمع. وبالتالي يقال إن الإسلام ـ لأنه لا يعرف مثل هذا النوع من النظام كما هو الأمر عليه بالنسبة إلى الكنيسة المسيحية ـ معصوم من خطر الثيوقراطية.

أزعم أن هذا العرض للمشكلة مغلوط تماماً. فالثيوقراطية تعني حكم الله. وبالتالي فهي القاعدة في المفهوم السلفي في اليهودية وفي الإسلام بحكم الطابع الشامل والتفصيلي والمقدس للشريعة. (هذا هو ما يدعو إليه اليوم أنصار «ولاية الفقيه»). فالثيوقراطية في الاسلام وفي اليهودية لا تتطلب وجود طبقة رجال دين منظمة، إذ أن المفروض هو أن الدولة نفسها تقوم بهذا الدور ـ تطبيق الشريعة والامتناع عن الإبداع ـ بل إن المجتمع نفسه يقوم به.

وهذا هو معنى «الحسبة» أي حق أي مواطن ـ ويفترض أن المواطن هو بالضرورة مؤمن ـ أن يرفع دعوى ضد أي مواطن آخر يتهمه «بالكفر».

ويبدو واضحاً أن هذا المفهوم السلفي للعلاقة بين الدين والمجتمع

في الاسلام وفي اليهودية يتعارض تماماً مع مقتضيات الديمقراطية بالمعنى الحديث. إذ أن مضمون مبدأ الديمقراطية هو أن الناس مسئولون عن وصنع القوانين التي يرونها صالحة ومفيدة لهم وبالتالي هم المسئولون عن صنع تاريخهم.

لذلك فإن الشريعة اليهودية ناقصة في مجال نظام الحكم. أي القانون العام في لغتنا المعاصرة. على خلاف المجتمعات المتقدمة في منطقة الشرق القديم والمتوسط (مصر وبلاد النهرين وفارس واليونان وروما) التي أنتجت نماذج مفصلة لتنظيم أمور الدولة (ولا يهمنا هنا إذا كانت هذه النظم ديمقراطية ـ شأن اليونان ـ أو غير ديموقراطية ـ القاعدة العامة)، فإن يهود فلسطين القديمة اكتفوا بنظام حكم غير دقيق، لا غير بين سلطة الملوك وسلطة القضاء. أزعم أن هذا الأمر طبيعي، بل يؤكد الطابع الثيوقراطي الذي يُفترض أنه تجلى لسلطة اللّه.

وإذا كان الشتات قد أنقذ اليهود من خطر الثيوقراطية، إلا أن إقامة دولة إسرائيل اليهودية قد أيقظ مرة أخرى هذا الخطر. ولن يستغرب من هذا التطور عدا من يتجاهل العنصر الثيوقراطي الذي يضمنه الفهم السلفي لليهودية.

أود هنا أن أشير إلى كتاب ذي أهمية حاسمة في الموضوع، ألا وهو كتاب اليهود تحت وطأة ثلاثة آلاف سنة» لإسرائيل شاحاك، وهو يهودي أشار إلى كل ما سبق أن ذكرناه هنا. فالمؤلف يرى أن يهود الشتات كانوا قد تحرروا من خطر الفهم الثيوقراطي للعلاقة بين الدين والمجتمع بفضل وجودهم في وسط حضاري تحرر هو الآخر من هذا الخطر في الظروف التي سنتناول مناقشتها فيما يلي ـ وأن ايديولوجيا الصهيونية هي المسئولة عن الردة والعودة إلى

سيادة التأويل السلفي الذي يعيبه المؤلف، فيخشى أن يكون عقبة قوية في سبيل تقدم المجتمع الإسرائيلي المعاصر.

لا بد أن القارىء قد لاحظ وضوح التشابه القائم بين مفاهيم اليهودية والإسلام الخاصة بالعلاقة بين الدين والمجتمع، وهي مفاهيم تكرس فكرة الوحدة بينهما.

لقد أنتجت العلوم الدينية الإسلامية ـ بالأساس في ظل الخلافة العباسية ـ شريعة أضفيت عليها طابع المقدس. وتناولت جميع أبعاد الأحوال الشخصية وقانون عقوبات (الحدود) تشارك الشريعة اليهودية في الدقة والقسوة (رجم المرأة الزانية مثلاً). وكذلك اعتمد الاسلام مجموعة طقوس متماثلة، من ختان الصبيان إلى المحرمات في الأكل وإلى فرض صلاة متكررة في توقيت معين (لافي أي وقت) تمارس في صيغة محددة (دون إمكانية تشخيصها). ولا شك أن مثل هذه الممارسات تمثل وسيلة فعالة في تأطير الفرد داخل المجتمع وفي الرقابة على حياته اليومية، لدرجة تكاد تلغي أي مساحة لتوظيف الخيال الاجتماعي من أجل التحرك والإبداع الحر.

لسنا نحن هنا بصدد نقاش ردود الفعل من قبل هؤلاء المؤمنين الذين اعتنقوا بأن الإيمان الصحيح يتطلب أكثر من مجرد الطاعة للطقوس. فالصوفية فتحت لهم أبواب التعبير عن طلباتهم المصرة نحو فهم أغنى للإيمان.

على أن اليهود والمسلمين أناس عمليون، مثل غيرهم من الشعوب، يحتاجون أيضاً إلى قوانين معاملات محددة يدار بها نشاطهم الاقتصادي والتجاري. فاستعاروا هذه القوانين من أوساط الحضارات التي عاشوا بينها. فأسلم المسلمون تلك القوانين التي وجدوها في الاقطار التي فتحوها. فما يُسمى بالمعاملات الاسلامية

لا تعدو كونها ترجمة ـ بل ترجمة حرفية في بعض الحالات ـ للقوانين البيزنطية.

هذا ويشارك المسلمون اليهود في غياب قوانين عامة تحدد تنظيم السلطة تحديداً دقيقاً، للسبب عينه الذي تناولنا نقاشه أعلاه. ولكن المسلمين ـ على خلاف اليهود ـ اضطروا أن يواجهوا هذا النقص وأن يعوضوه بشكل أو آخر. فأبدعوا نظام الخلافة واستوردوا نظم الإدارة الساسانية بصفة خاصة.

إلا أن المبادىء التي اعتمدت عليها نظم الحكم الإسلامية قد ظلت ضبابية نتيجة سيادة المفهوم الثيوقراطي للسلطة.

على سبيل المثال تدار أمور السياسة في العربية السعودية دون دستور، بحجة أن القرآن يقوم مقامه طبقاً للنظرة التقليدية السائدة هناك.

فمن حيث المبدأ تقوم الشرعية في النظم الإسلامية على العقيدة والطابع المقدس للشريعة المشتقة منها. على أن المجتمعات المعنية تعتمد في واقع المعاش على مصادر أخرى للشرعية. مثل شرعية الروابط العشائرية أو شرعية الوطن في المجتمعات المحدثة، ولكن الشرعية الإسلامية لا تقبل مبدئياً أن تنافسها شرعيات أخرى. هذا التناقض هو السبب في كون نظم السلطة ضبابية من حيث مصدر شرعيتها. يختلف هذا الوضع عما الأمر هو عليه في المجتمعات المعاصرة الأخرى التي تعيش شرعيتها الوطنية ـ التي ترافقها ممارسات ديمقراطية أو في غيابها ـ دون صعوبة وتناقض باطني.

إن الثيوقراطية تعني بالضرورة الاتوقراطية. فمن سيتحدث باسم اللّه؟ وإن كان يُفترض أن المجتمع لا يحتاج إلى صنع قوانين ـ حيث أن الشريعة كاملة في نظر السلفيين ـ إلا أن المجتمع يحتاج إلى من

يقوم بتأويل النصوص، بل الإبداع ـ شئنا أم أبينا ـ في غياب نص. فكان لا بد أن الخليفة ـ أو السلطان ـ يحتكر هذه السلطة حتى أخذ الشعب يرى فيه «ظل اللّه على الأرض»، ولو أن العديد من علماء الدين امتنعوا عن إعلان اعترافهم بإضفاء هذه الصفة.

فظلت السلطة في البلدان الإسلامية ثيوقراطية الطابع دون حاجة إلى تكوين طبقة معينة من رجال دين متخصصين يحتكرون السيطرة على السلطة. وإلى الآن يظل القول بالفصل بين أمور المجتمع وأمور الدين غير مفهوم، بل مرفوضاً لأنه يمثل اللامعقول.

لذلك لم يحدث ـ إلى اليوم ـ فصل بين الدين والسلطة في أي بلاد من بلدان دار الاسلام، عدا تركيا وجمهوريات آسيا الوسطى السوفيتية السابقة، حيث اعتمدت شرعية وطنية بحتة لتحل محل الشرعية الإسلامية. ولكن هذا التحول لا يزال ضعيفاً، وتهدده القناعات الدينية التقليدية.

واليوم لا يقدم لنا الاسلام السياسي جديداً. إذ يطالب بمزيد من الثيوقراطية، أي تحويل النظم الاسلامية المعاصرة وهي نظم ثيوقراطية متراخية بسبب تآكل الزمن وتأثير الظروف المحاطة عليها، إلى نظم ثيوقراطية صلبة.

ويتجاهل الاسلوب المتبع من أجل تحقيق التحويل المقترح مبادىء الديمقراطية تجاهلاً تاماً. فالمشروع الاسلامي يرمي إلى إقامة سلطة دينية ذات الكلمة العليا والنهائية. ولا بد أن تتخذ هذه السلطة شكل منظم ـ «شبه كنيسة» تمثله مجالس فقهاء الشيعة في إيران أو الأزهر في مصر.

تقوم تجربة إيران دليلاً واضحاً على نوعية اللاديمقراطية التي ترافقُ بالضرورة مشروع الاسلام السياسي. فهنا حلت دكتاتورية

العمم محل الدكتاتورية السابقة في كسوة الزي العسكري وبدلة التكنوقراط. علماً بأن الدكتاتورية الجديدة التي تحتكر الحكم باسم الاسلام. أثبتت أنها عديمة الجدوى بدرجة تفوق عقم الدكتاتورية السابقة التي احتكرت السلطة باسم خطاب التحديث. كذلك يذكرنا الخلاف بين أنصار الدولة الإسلامية في مصر المعاصرة وبين ادعائها بالتنازع بين المعممين والمطربشين قبل الحرب العالمية الثانية.

لذلك لا يصح تشبيه حركة الاسلام السياسي بالأحزاب المسيحية في أوروبا المعاصرة، فهذه الأحزاب تعمل في إطار ديمقراطية ثابتة، وتكتفي بالدفاع عن المبادىء التي تراها تتفق مع المسيحية، دون إضفاء طابع مقدس لشرعيتها. فمرجعية الأحزاب المعنية هي مبادىء الشرعية الوطنية الديمقراطية، لا غير. هذا بينما مرجعية الاسلام السياسي هي شرعية مقدسة لا تقبل مناقشتها.

إلا أن المشروع الثيوقراطي الحديث يظل طوباوياً، مثل ما كان الأمر عليه بالنسبة إلى النظم الاسلامية السابقة في التاريخ. فمبدأ وحدة الدين والمجتمع يتيح لأي مسلم الحق في أن يعلن نفسه حامي شرعية الاسلام وأن ينقض سلطة هؤلاء الذين يحتكرون الخطاب باسم هذه الشرعية، الأمر الذي لا بد أن ينتج حرباً أهلية دائمة لا نهاية لها كما تثبته حالة افغانستان، إذ تصير الشرعية الاسلامية قناعاً يختفي من وراءه طموحات أخرى.

اتخذت مسيرة المجتمعات المسيحية شكلاً معوجاً، ففي المرحلة الأولى ابتعدت عن خطر الثيوقراطية ثم انتصر فيها الاتجاه الثيوقراطي قبل أن تتحرر المجتمعات المسيحية المعنية من هذا الخطر في مرحلة الحداثة. وتفاعلت عناصر الميتافيزيقيا المسيحية بخصوصياتها من جانب، وعوامل أخرى تتعلق بالمنظومات

الاجتماعية من الجانب الآخر حتى صنعت هذه المسيرة المعوجة.

ليس الهدف من هذه الدراسة الفصل بين مختلف النظريات التي تم تقديمها بهذا الشأن، ومنها نظريات تنسب التفوق الأوروبي المرتبط بلا شك بالتحرر من الثيوقراطية إلى خصوصيات الميتافيزيقيا المسيحية نفسها، ومنها نظريات تعزو هذا التحرر إلى التاريخ المجتمعي خارج مجال العقيدة الدينية. فسوف اكتفي هنا بعرض حركية التفاعل المذكور دون تحديد ما كان العنصر المحرك الفعال الأساسي فيه.

كثيراً ما يقال إن المسيحية تكونت في وسط مجتمعي سادت فيه الديانة اليهودية وتراثها الفكري، إلا أن هذا الواقع التاريخي الثابت لم يمنع تبلور مقولات مختلفة أصلاً حول مفاهيم الزمن التاريخي.

فعلاً يبدو أن المسيحية في مرحلتها الأولى من التكوين ورثت من اليهودية مقولة «نهاية الزمن». فالرسالة شملت خبر عودة ثانية للمسيح عند نهاية الزمن. ونجد تعبيرات قوية عن هذا البعد الأخروي للمسيحية الأولى في نص السفر إلى رؤى.

وانتهلت حركات التمرد الشعبي «الألغية» خلال القرون الوسطى الاوروبية من منهل هذا النص ووعد عودة المسيح ترافقها إقامة مجتمع عادل للأبد.

على أن رسالة المسيح قد شملت أيضاً جانباً آخر يمثل قطيعة بارزة مع تراث اليهودية في هذا الشأن. فقال المسيح إن «مملكته لا تقوم ولن تقوم أبداً على الأرض»، فلم يحاول أن يقيم مجتمعاً عادلاً فوراً بقيادته، بل على العكس من ذلك هُزم ياسوع على هذه الأرضية، فانتصرت السلطات الحاكمة وصُلب المسيح.

وذلك بالرغم من صفته الإلهية «فهو الابن» التي لا تعرف قدرتها حدوداً.

معنى الرسالة هذه واضح تماماً. كأن اللّه أراد أن يكرس الفكرة أن مصير البشرية على الأرض في أيديها، وأنه هو ـ اللّه لن يستبدل تدخلاته باختيارات البشر الحرة. فلن يصدر أوامر تحل قرارات البشر. إن هذا الفهم لرسالة المسيح قد خلق فعلاً جواً ملائماً شجع تبلور لاحق للفكرة التي فتحت المعاصرة ألا وهي أن «الناس صناع تاريخهم» وأقل ما يمكن أن يقال بهذا الصدد هو أن هذا التأويل المحتمل للميتافيزيقيا المسيحية يسر فعلاً انتصار الأفكار التي فتحت المعاصرة عندما تكونت ظروف اجتماعية موضوعية تعمل في اتجاهها. فالمعاصرة لم تبد بالضرورة معادية لجوهر العقيدة.

مثلت المسيحية إذن وفي واقع الأمر قطيعة من التراث اليهودي أكثر من أنها تمثل تطويراً له. فهجرت المسيحية مفهوم نهاية التاريخ اليهودي وحلت محله مفهوم تاريخي لا نهاية له، حيث المستقبل دائماً أمامنا ومفتوح، الأمر الذي يتيح للبشر احتمال التقارب التدريجي من المثل الأعلى (صورة اللّه) التي زرعها اللّه في ضمير الناس.

فليس هذا المسيح هو المسيح المنتظر عند اليهود والذي يُفترض أنه يأتي بحلول نهائية لمشاكل البشرية. فلم يكن اليهود مخطئين عندما قالوا أن ياسوع ليس المسيح المنتظر.

أخذت هذه القراءة لرسالة المسيح تفرض نفسها بالتدريج حتى صاغت المسيحية الحديثة التي تقرأ الإنجيل على أنه تصور احتمال أن المستقبل يصير تلاقياً بين التاريخ الذي يصفه البشر بحريته وبين الهدف المثالي الذي زرعه اللّه في ضميره ـ ومن هذا المنظور

يتلاشى تماماً مفهوم نهاية الزمن بصفته عملية تحدث من فعل قوة إلهية تعمل من خارج التاريخ البشري.

امتدت القطيعة إلى جميع المجالات المحكومة بالنص المقدس. فقال المسيح إنه لم يأت لانقلاب الشريعة (اليهودية)، وهو موقف يتفق منطقياً مع رسالته، إذ أنه لم يأت لاستبدال القوانين السائدة بقوانين أفضل فترك الأمر لضمير الناس. وبالتالي صارت هذه القوانين السائدة قابلة لتقدير المجتمع. وضرب المسيح بالمثل، عندما عارض بشكل غير مباشر واحداً من هذه القوانين الأكثر قسوة ـ مرة أخرى بالتحديد رجم المرأة الزانية. فقال «من لم يكن منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر». وبذلك فتح باب النقاش: هل هذا القانون عادل؟ هل ما يختفي وراءه إنما هو النفاق الاجتماعي ولا غير؟

هكذا صار المسيحيون يتركون الشريعة جانباً ويتجاهلون بالتدريج طقوس الشريعة. فتلاشى ختان الصبيان وأخذت قوانين الأحوال الشخصية تتنوع، ولا سيما عندما انتشرت المسيحية بين شعوب مختلفة التقاليد في هذه الشؤون. هكذا تلاشت المحرمات الشكلية في الأكل وغيرها من الطقوس. ولم تأت المسيحية باستبدال الشريعة الملغاة بشريعة جديدة، بل امتنعت عن ذلك إذ لم يكن لديها قانون آخر جاهز.

لقد اتخذت المسيحية في مجال الدغما موقفاً ملتبساً. فمن جانب تبنت التوراة التي أصبحت نصاً مسيحياً مقدساً باسم «العهد القديم»، دون فتح النقاش حول مضمونها. ولكن من الجانب الآخر أنتجت المسيحية نصاً مقدساً آخر وهو الإنجيل وأعطت له الأولوية بلا شك. ويلاحظ أن الإنجيل يتمحور حول

مبادىء اخلاقية تختلف إلى حد كبير عما هي عليه في التوراة. فالتركيز في الانجيل هوعلى حسب القرين والرحمة والعفو والعدل وليس على القصاص. كما أن نص الانجيل لم يشمل شريعة وضعية في أي مجال من مجالات الأحوال الشخصية والعقوبات. فالتناقض بين روح الإنجيل وروح العهد القديم قد لعب دوره في تكريس القطيعة ونسيان الاصول اليهودية.

كذلك فقد اتخذت المسيحية الأولى موقفاً حاسماً لصالح الفصل بين الدين والسلطة بقولها «ردوا إلى قيصر ما هو لقيصر».

إلا أن هذه السمات للمسيحية الأولى لم تصمد أمام ضغوط تطور الواقع المجتمعي. وهنا ينبغي أخذ في الاعتبار الظروف التاريخية التي أحاطات انتشار الديانة فنمت المسيحية أثناء القرون الثلاثة بدور يشابه دور التنظيم الحزبي الثوري، الذي عمل في السر وفي العلن طبقاً للظروف والذي واجه موجات متتالية من عنف السلطة الساعية إلى تأصيله. إلى أن انقلبت الأمور بانتصار المسيحية واعتناق الامبراطور قسطنطين، الديانة الجديدة. فالحزب السري (الكنيسة) تحول إلى حزب حاكم، أو على الأقل المشارك في الحكم. ومنذ ذلك الوقت ظهرت مشكلة جديدة هي الآتية: ما هي العلاقة المطلوبة بين السلطة السياسية والكنيسة؟ احتفاظ الكنيسة بالكلمة العليا؟ أو إخضاعها لأمور الدولة وتوظيفها؟ أو تحقيق وحدة الدين والسلطة أي إضفاء طابع ثيوقراطي للحكم؟ أو الفصل بينهما طبقاً لمبدأ العلمانية؟

لقد انتصرت النزعة الثيوقراطية وسادت طوال تاريخ المجتمعات المسيحية منذ القرن الثالث إلى عصر الثورات البورجوازية الحديثة.

واتخذت الثيوقراطية موقفاً مبدئياً يقوم على مفهوم. وحدة

الدين والسلطة، دون أن يمنع ذلك في واقع التاريخ إخضاع الكنيسة للسلطة وتوظيفها كما كان الأمر عليه في العلاقة بين الخلافة ورجال الدين في الإسلام.

على أن العلاقة بين السلطة والكنيسة قد اتخذت أشكالاً متباينة في كل من الامبراطورية الشرقية (البيزنطية) والغربية (الرومانية). فالدولة البيزنطية ظلت قائمة وقوية حتى الفتح العثماني، وبالتالي استطاعت أن تفرض إلى حد كبير سيطرتها على الكنيسة وتوظيفها. ذلك على خلاف ما حدث في دولة روما التي تفككت تحت ضربات الجرمان، حتى كاد ينقرض مفهوم الدولة في المنطقة الاوروبية المعنية طوال عشرة قرون. وفي أثناء هذه المرحلة الطويلة قامت الكنيسة بأدوار عوضت بها غياب الدولة. ثم، عندما أخذت الدولة تتبلور من جديد في صورة مدن ايطاليا والنظم الملكية في اسبانيا وفرنسا وانجلترا انطلاقاً من القرن الحادي عشر، عادت المشكلة القديمة تحتل مقدم المسرح: ما هي المبادىء التي ستحكم العلاقة بين الدولة والدين؟

لا توجد دولة (أو مجتمع دون قوانين تحكمها ونظام قيمي يضفي لها شرعية. فمن سيتولى في الدولة المسيحية مسؤولية سن القوانين المطلوبة في غياب شريعة دينية في صددها؟ السلطة السياسية أو الكنيسة؟ وما هي مرجعيات الشرعية التي يقبلها المجتمع؟ العقيدة الدينية أو التقاليد الموروثة من الأسلاف؟

يتضح من دراسة تاريخ أوروبا المعنية هنا أن تفاعل هذه العوامل المختلفة قد أدى إلى حاصل متنوع. فاختلفت قوانين الأحوال الشخصية والعقوبات من مكان لآخر ومن زمن لآخر، حتى تتكيف للظروف. إلا أن الكنيسة قد بذلت جهوداً من أجل

إضفائها بطابع «شبه مقدس» خاصة في مجال شؤون العائل. أقول «شبه مقدس» لأن القوانين الكنيسية لم تتمتع بدرجة القداسة التي تمتعت بها شريعة اليهود والمسلمين التي اعتمدت على نص مكتوب غائب عند المسيحيين.

وبما أن الكنيسة لم تفعل عدا تسجيل التقاليد المحلية في معظم الحالات، فإن هذه القوانين «الكنيسية» قد اختلفت لدرجة أن حتى في داخل الكاثوليكية نجد قانونين أحدهما خاص للغرب والآخر للشرق، كذلك تباينت قوانين الأحوال الشخصية في العالم الارتذكسي من قطر إلى آخر فيما بعد من كنيسة بروتستانتية إلى أخرى.

أما القوانين التي أبدعتها المجتمعات المسيحية في مجال المعاملات الاقتصادية والتجارية وفي مجال تنظيم السلطة والإدارة (القانون العام) فلم تتخذ من الأصل طابعاً مقدساً الأمر الذي فتح مجالاً لتكريس مصادر أخرى للشرعية غير الدينية. فنظم الحكم اعتمدت على شرعية سلالية ذات أصول تاريخية بعيدة، حلت محلها فيما بعد شرعية وطنية وديمقراطية، دون أن يمنع ذلك أن السادة والملوك قد أصبحوا في نظر الناس شخصيات مقدسة إلى حد ما، على نمط ما حدث مع امبراطور بيزنطة أو خليفة المسلمين. أما النظم الاقتصادية والتجارية ـ خاصة في مجال ملكية الأرض وتنظيم النقابات المهنية وتحديد أدوارها ـ فقد لجأت في شرعيتها إلى تكريس تقاليد محلية رجعت في بعض الحالات إلى ماضٍ بعيد.

لقد أدى تفاعل هذه العوامل المتنوعة إلى شكل من الثيوقراطية المتراخية، أي نظام يدار بالمشاركة من قبل رجال دين ورجال سلطة. علماً بأن هؤلاء الآخرين لم يمتنعوا عن إعلان مسيحيتهم

بدرجة لا تقل عن قناعة رجال الدين!

على أن هذا النظام قد أخذ في التآكل تحت ضربات الفكر البورجوازي الناشىء الذي فتح باب المعاصرة بقوله إن البشر هم صناع تاريخهم وبالتالي إن لهم الحق ـ بل هو واجب ـ في سن القوانين بكامل الحرية ودون الاعتماد على شرعية موروثة، لا باسم الدين أو باسم آخر.

فناهض رجال الرجعية للدفاع عن النظام القديم باسم قداسة مبادىء الدين وأبديتها وشموليتها. هكذا كتب الفرنسي جوزيف دي مستر في أوائل القرن التاسع عشر، بعد أن عادت الملكية تحكم فرنسا في أعقاب هزيمة الثورة، إن إدعاء رجال الثورة أن سن القوانين من صميم مسئولية المواطنين إنما هو إدعاء مجرم لأن اللّه هو الوحيد الذي سن القوانين الصالحة التي ينبغي أن يقبلها المجتمع. اقرأ هذه الجملة وتتصور أن تقرأ جملة كتبها بالأمس أية اللّه الخميني أو شيخ الأزهر!

ولكن ـ لحسن حظ أوروبا ـ عندما كتب جوزيف دي مستر هذه الجملة، كان وقتها قد مضى دون عودة. فكانت المجتمعات الأوروبية قد تخلصت من مفهوم القداسة في إدارة المجتمع كما كانت قد تخلصت من عبادة التقاليد بشكل عام. كان عصر السلفية قد مضى. كان خطر الثيوقراطية قد مضى نهائياً.

كون الثيوقراطية قد سادت في اوروبا المسيحية طوال تاريخها السابق على المعاصرة، على نمط يشبه من أوجه عديدة نمط الثيواقراطية في دار الاسلام، وذلك بالرغم من خصوصيات ميتافيزيقيا المسيحية المتباينة بالفعل من جوانب هامة عن ميتافيزيقا اليهودية والاسلام، يقوم دليلاً ـ في رأيي ـ على صحة النظرية التي

تقول إن جميع النظم السابقة على الرأسمالية قد قامت على مبادىء مجتمعية أساسية متماثلة، ومنها هيمنة ايديولوجيا ذات المضمون الميتافيزيقي، الأمر الذي يؤدي بدوره ـ إذا اتخذ التعبير عن هذه الايديولوجيا شكلاً دينياً ـ إلى سلطة ذات طابع ثيوقراطي. كما أن منطق النظرية على جميع مجتمعات العالم المعاصر ـ مهما اختلفت في أصول عقائدها الدينية ـ أن تتجاوز حدود الميتافيزيقيا ـ وأقول هنا تجاوز الحدود والتحرر من هيمنة الدين في المجتمع ولا أقول إلغاء الدين!

مرة أخرى لسنا نحن هنا بصدد نقاش الاسباب التي أدت إلى تبلور المعاصرة في اوروبا (المسيحية) قبل غيرها من الحضارات. فأنا من هؤلاء الذين ينسبون هذا التفوق الباكر بالأساس إلى خصوصيات المنظومة المجتمعية خارج مجال الدين. علماً بأن خصوصيات الديانة المسيحية المذكورة أعلاه ربما مثلت عنصراً مساعداً بمعنى أن العقيدة استطاعت أن تتكيف لاحتياجات التطور فلم تمثل عقبة قوية تقف ضد التحول المطلوب.

رهان الصراع الايديولوجي

التوفيق بين الايمان والعقل والفصل بين المجالين:

من اليسير ـ نظرياً ـ القول بأن اللّه هو المشرّع الوحيد، ولكن تطبيق المبدأ يصبح عسيراً. لأن العملية تتطلب التوفيق بين الإيمان والعقل. فالحياة تفرض على المجتمع وفي كل لحظة الإبداع من أجل مواجهة تحديات جديدة لم تتصد لها الأجيال السابقة.

ويبدو أن المسيحيين والمسلمين واليهود قد واجهوا التحدي وأوجدوا حلولاً موافقة. فلم يكن رجال الماضي ناقصين عقلانية.

كلا. وبالتالي أوجدوا الوسائل التي أتاحت لهم التوفيق بين تحكم العقيدة الدينية ـ مهما كانت ـ من جانب، وتوظيف قدرات العقل من الجانب الآخر.

والغريب ـ الذي أود أن ألفت النظر إليه ـ هو أن المسلمين والمسيحيين واليهود خلال القرون الوسطى قد لجأوا في هذا المضمار إلى مصدر مشترك، وهو مصدر غير يهودي وغير إسلامي وغير مسيحي بل.. إغريقي! أقصد فلسفة أرسطو. ومن المعروف أن طلائع المفكرين في العوالم الثلاثة ـ ابن رشد وتوماس الأكويني وميمون على سبيل المثال ـ قد اقترحوا حلولاً متماثلة، جوهر مضمونها هو إضفاء النسبية على النصوص والدغما، وطرح قراءة غير نصية للنصوص. ولذلك فقد قامت العناصر الرجعية في مؤسسة الحكم والدين بإدانتهم، وأحياناً محاربتهم بأعنف الوسائل.

من كسب هذه المعارك؟ لقد أثبت التاريخ أن قوي التقدم فرضت نظراتها في نهاية المطاف في أوروبا ـ لسبب أو لآخر ـ بينما قوى الرجعية احتلت المسرح في العالم الإسلامي. ومن بين أهم ممثلي هذه القوى الأخيرة الغزالي ـ عدو ابن رشد اللدود ـ الذي يعتبر إلى الآن المرجع الأعلى عند آيات الله إيران وشيوخ الأزهر وعلماء السعودية!

خطت أوروبا ـ انطلاقاً من عصر النهضة ـ خطوة إضافية في تقدم الفكر، فخرج مفكروها من إطار الإشكالية القديمة (التوفيق بين الإيمان والعقل) ليطرحوا أسئلة جديدة.

فأصبحت مشكلة تعبئة العقل من أجل التحرر تحتل مقدم المسرح في اهتمامات المفكرين، وثم إعلان استقلال العقل وفصله عن الإيمان دون أن يعني ذلك إنكار وجود مجال يحكمه الإيمان،

بل فقط أن هناك أسئلة أخرى غير التوفيق بين الإيمان والعقل، لا تقل أهمية. هي تلك الأسئلة الناتجة عن احتياجات جديدة مثل: تكريس حرية الفرد، مواجهة مسؤولية المجتمع في سن القوانين التي يراها مفيدة، بعبارة أخرى صنع المستقبل، أي كما سبق أن قلناه - تكريس المعارضة.

هذا هو ما يمثل جوهر مفهوم العلمانية، بمعنى إبعاد المرجعية الدينية - أو أية مرجعية أخرى فوق المجتمع - في النقاش حول ما هو مطلوب مجتمعياً. وقد سعت في هذا السبيل بعض المجتمعات الحديثة بخطوات واسعة، وبعضها الأخرى بخطوات متواضعة، بحسب جذرية الثورة البورجوازية فيها. فبقدر ما كانت الثورة البورجوازية أكثر جذرية كانت إنجازات العلمانية أقوى وأوضح. وكلما تنازلت البورجوازية أمام النظام القديم أصبح العمل بمبدأ العلمانية أقل وضوحاً وأكثر التباساً.

لقد تكيفت المسيحية لهذا التطور ذي البعد العميق. ومن أجل ذلك أخذت في إعادة تفسير معناها ومغزاها ودورها الاجتماعي. فتنازلت عن الطموحات القديمة بإدارة المجتمع وفرض وجهاتها للنظر، لصالح القيام بدور أكثر تواضعاً ظاهرياً وهو إلهام المؤمنين في جو من الحرية. والمنافسة مع غيرهم. على أن المسيحية لم تخسر من هذا التحول، فتعمق الإيمان لدى المؤمنين الذين تحولوا إلى أفراد مقتنعين بالمعنى الحقيقي للكلمة بدلاً من أن يكونوا أعضاء في مجتمع يفرض عليهم إيماناً طقوسياً.

وهكذا أصبحت المسيحية المعاصرة ديانة متحررة من الدغما، لدى معظم المؤمنين على الأقل، عدا فئات صغيرة من السلفيين الذين رفضوا التكيف - نظرياً على الأقل.

ـ مرة أخرى ـ ودون العودة إلى إشكالية تفسير التطور التاريخية وبيان القوى المحركة فيه، أود فقط أن أشير بعجل إلى موقفي الشخصي الذي يتخلص في النقطتين الآتيتين:

أولاً: رفض الموقف الثقافوي الذي يرى أن الثقافة (والعقائد الدينية منها) تمثل الثابت في التاريخ. بل رأى أن العوامل الثقافية هي الأخرى قابلة للتحول والتطور، شأنها شأن العوامل البنيائية الأخرى.

ثانياً: أن المادية التاريخية ـ وهو المنهج الذي أراه أكثر خصوبة من غيره ـ لا تفترض الابتذال الاقتصادي أي القول أن الاقتصاد يتطور من تلقاء نفسه بسبب تقدم قوى الانتاج، وأن العوامل الأخرى وبالأخص على المستوى الايديولوجي الذي تنتمي إليه العقائد الدينية، لا بد أن تتكيف تلقائياً لاحتياجات الاقتصاد.

فلا أقبل هذا التبسيط لفكر ماركس. فأطرح إشكالية التماسك بين مختلف مستويات الواقع الاجتماعي (البنية الاقتصادية والبنية السياسية والبنية الايديولوجية) باسلوب آخر. أقول إن التماسك أمر ضروري وواقع تاريخي ـ فالمجتمع ـ أي مجتمع ـ متماسك الأطراف، فيما عدا خلال مراحل قصيرة عندما يعاني من أزمة تفكك، هي مرحلة انتقال لا بد أن تجد خلالها بشكل أو بآخر. ولكن لكل مستوى منطق خاص به، الأمر الذي قد يؤدي إلى المنافسة بينها في تحديد الهيمنة الإجمالية.

فما هو المستوى الذي يتكيف لاحتياجات إنجاز التمسك العام؟ ليست الإجابة عن هذه الأسئلة معروفة مسبقاً. كأن هناك ما يسمى تحديداً قاصياً (وهو عكس مفهوم التحديد الزائد الذي يفترض مسبقاً أن منطق مختلف المستويات يعمل في إتجاه واحد)

يفعل فعله، ويحول دون كون المسيرة التاريخية معروفة مسبقاً ـ فليس التاريخ مبرمجاًـ لحسن حظنا.

وفي هذا الإطار المنهجي نستطيع أن نتصور تكيفاً إيجابياً بمعنى أنه يعمل في اتجاه استعجال التطور، وتكيفاً سلبياً عندما يقف التجمع في مستوى معين (وخاصة في المستوى الايديولوجي) عقبة في سبيل استمرار التطور، فتجمد الثقافة يمكن أن ينتج تكيف الاقتصاد من خلال الركود.

سبق أن رأينا أن ايديولوجيا اليهودية والاسلام قامت على المبدأ أن اللّه هو السلطان الحقيقي الذي لا بد أن يحكم المجتمع. وليست الحاكمية التي يلجأ إليها الأصوليون المعاصرون عدا تكريس لهذا المبدأ بأسلوب متطرف، واستنتاج كل ما يمكن استنتاجه منه، كما رأينا أن النصوص التي تعتمد عليها اليهودية والاسلام تتناول مجالات الشريعة بالتفصيل الدقيق، الأمر الذي دعا إلى قراءة حرفية للنصوص بل إلى التحفظ إزاء ترجمة من لغتها الأصلية العبرية والعربية. وليس عند المسيحيين ما يقابل تلمود اليهود وفقه المسلمين.

لا شك أن قساوة هذه الظروف قد وضعت حدوداً ضيقة على الفكر الذي يسعى إلى التوفيق بين الإيمان والعقل، الأمر الذي لعب دوره في إفشال مشروع ابن رشد (المسلم) وميمون (اليهودي) في تجاوز حرفية النصوص. وهكذا انتصر الغزالي عند المسلمين ويهودا هاليوى عند اليهود اللذان كرسا تغليب الإيمان على العقل. وكانت هزيمة ابن رشد وميمون بمثابة طي صفحة الفلسفة عند المسلمين ويهود الشتات في دار الإسلام.

ثم أتى الانحطاط الحضاري الذي رافقته المبالغة في الجانب

الطقوسي والشكلي للمارسات الدينية. ولم تعوض حركات الصوفية عند المسلمين والقبلانية عند يهود الشتات العربي ـ وهي حركات استوردت ممارساتها وأفكارها من التراث الهندي بالأساس ـ افتقار الفكر الديني الذي رافق انحطاط المجتمع.

يبدو أن المسيحية قد اتسمت بدرجة أعلى من المرونة، الأمر الذي أتاح فرصة للخروج من إطار الإشكالية القديمة ـ ألا وهي السعي إلى توفيق الإيمان والعقل ـ لأن المسيحية لم توطن مملكة الله على الأرض وبالتالي امتنعت عن تقديم حل جاهز في صورة قانون وصفي. وربما هذه الخصوصية تقدم حلاً جاهزاً في صورة قانون وضعي. وربما هذه الخصوصية تقدم لنا تفسيراً لمفارقة عجيبة ألا وهي أن لكنيسة، بالرغم من قوة تنظيمها الظاهر، لم تصمد أمام ضربات فكر التنوير الذي سعى إلى تغليب العقل. بينما الإتجاه السلفي في اليهودية والإسلام انتصر في مقاومة فكر التنوير هذا، بالرغم من غياب نظام كنائسي عند المسلمين. كذلك عند اليهود منذ تحطيم معبد أورشليم وإلغاء المحكمة العليا.

ـ على أن يهود الشتات الأوروبي قد استنادوا بدورهم من انقلاب العلاقة بين المجتمع والديانة المسيحية السائدة في هذه القارة.

هكذا سعى الحاخام موسى مندلس في القرن الثامن عشر إلى أنها من ثورة ثقافية يهودية على نمط الثورة التي كانت تمت أمام أعينه في الديانة المسيحية. فنادى بقراءة التوراة قراءة حرة، معتبراً النص مصدر استلهام أخلاقي ولا غير. ووقف الحاخام إلى جانب مفكري التنوير ورحب بفكرة العلمانية.

وكان تطور المجتمع الأوروبي البورجوازي نفسه يعمل في إتجاه

إدماج اليهود وإلغاء علامات التفرقة ضدهم. فعممت الثورة الفرنسية مبدأ المواطنة لصالح الجميع على قدم المساواة ـ مهما كانت دياناتهم أو في غيابها ـ ورفضت هذه الثورة مفهوم «الجماعات» الأثنية والدينية وغيرها ـ المتجاورة لتتكون الأمة منها، فلم تعترف عدا بالمواطن الإنسان الحر في عقائده، فاعتبرت «اليهودي» مواطناً قديماً يمارس الديانة اليهودية إذا شاء ذلك، ولا غير.

لا ريب أن حركة الإندماج، إذا كانت قد استمرت، كان لا بد أن تؤدي في نهاية المطاف إلى تذويب الهوية اليهودية من خلال عدم الاكتراث بها، وهذا هو ما قد بدأ ينتشر في أوساط البورجوازية ـ من أصول يهودية أو غير يهودية ـ وما كان يراه البعض في الجماعات اليهودية خطراً حقيقياً، خاصة من قبل مؤسس الحركة الصهيونية الناشئة.

على أن مشروع الإندماج قد تصدى لحدود حالت دون اكتماله فاستمرت معاداة السامية تسود في مجتمعات وسط وشرق أوروبا التي لم تتحقق فيها ثورة بورجوازية ديمقراطية جذرية. وعمل معاً هذان العاملان ـ أي الخوف من خطر تذويب الهوية اليهودية من جانب واستمرار معاداة السامية من الجانب الآخر ـ حتى شجعا عودة السلفية اليهودية إلى مقدم المسرح. وقد تجلت هذه النهضة في انتشار الحسيدية الأصولية التي تنادي بالعودة إلى تطبيق الشرعية اليهودية تطبيقاً حرفياً، على نمط ما يحدث في أوساط الأصولية الإسلامية. وكان من شأن إقامة دولة إسرائيل اليهودية أن يفتح مجالاً موسعاً لدعوة السلفية كما ذكره إسرائيل شاحاك في كتابه.

لعل الملاحظات التي أبدينا بها فيما سبق تتيح إلقاء بعض الضوء

على إشكالية سمات الثقافة الحديثة السائدة عالمياً.

كثيراً ما يقال إن هذه الثقافة «مسيحية» (الأصل على الأقل) أو «يهودية ـ مسيحية» ـ وقد أخذ هذا الإتصاف في الإنتشار لدى وسائل الإعلام الغربية المعاصرة ـ أو أنها «غربية» بمعنى أنها خاصة للعالم الغربي المتقدم، كأن شعوب المناطق الأخرى لا تشاركها.

أعتقد أن هذا الوصف غير علمي، بل خادع.

فقد سبق أن رأينا أن التشابه بين الاسلام واليهودية أعمق بكثير عما هو عليه بين المسيحية واليهودية. وبالتالي فإما أن نتحدث عن الحضارات القائمة على الديانات السماوية الثلاث ـ ولو أن هذا الجمع لا معنى له في واقع الأمر في رأيي وإما أن نتحدث عن الحضارة المسيحية الأصل في أوروبا وعن الحضارة الإسلامية وهما فعلاً واقعان تاريخيان لا جدال في حقيقة أمرهما وخصوصياتهما. فأدخلت مقولة «اليهودية ـ المسيحية» حديثاً، بالتحديد بعد الحرب العالمية الثانية. لماذا؟ بسبب سياسي بسيط لا علاقة له بالحقيقة العلمية. فكانت المعاداة التقليدية للأوروبيين إزاء اليهود قد تحولت من القرن التاسع عشر من معاداة ذات طابع ديني إلى كراهية عنصرية، فأصبحت معاداة للسامية نتيجة لانتشار النظريات العنصرية الجديدة.

ثم أدت هذه النظرية العنصرية إلى الجريمة الكبرى التي ارتكبتها النازية الألمانية. فبعد الحرب العالمية الثانية سعى الرأي الديمقراطي في أوروبا إلى البحث عن وسيلة ايديولوجية لتعويض هذه الجريمة، فأدخلت مقولة الحضارة «اليهودية ـ المسيحية من أجل التذكير بمساهمات اليهود في بناء أوروبا.

اعتقد أن المنهج المختار بهذا الصدد غير مقنع. فكان من الأفضل

الاعتراف بشكل مباشر بأن الطلائع التي لعبت دوراً محركاً في إبداع الحداثة قد ضمت فعلاً عدداً كبيراً من المفكرين «اليهودي الأصول» وأستخدم هنا الهلالين لأن هؤلاء المفكرين لم يعتبروا أنفسهم «مسيحيين» أو «يهودا»، بل بكل بساطة تحديثيين، وفي كثير من الحالات ملحدين أو على الأقل غير متدينين.

وهذه الملاحظة الأخيرة تنقلنا إلى الثانية ألا وهي أن الثقافة الجديدة التي نشأت مع الحداثة ليست ناتج تواصل مسيرة المسيحية أو «اليهودية ـ المسيحية» بل هي أقيمت على أساس قطيعة من التراث المسيحي، قطيعة تجلت في طرح أسئلة جديدة لم تعرفها الثقافة القديمة في العوالم المسيحية والاسلامية وغيرها. فالمسيحية اضطرت إلى أن تتكيف لمقتضيات هذه القطيعة، وأنجزت ذلك بالفعل، بحيث أن مفكري الحداثة أصبحوا غير مسيحيين أو يهود أو ملحدين بصفة أولى، بل طابعهم الأساسي هو كونهم بورجوازيين أو اشتراكيين، سواء أكانوا ملحدين أو متدينين. أقصد أن هؤلاء إما أن يكتفوا بالحداثة التي أنشأتها الرأسمالية ويرونها نهاية التاريخ أو يسعوا إلى تجاوز حدودها وتكملة مسيرتها بإضفائها طابعاً عالمياً صحيحاً يفترض قلب الأساسي الرأسمالي الذي تقوم الحداثة عليه حتى الآن، فيرون أن العالمية الرأسمالية المبتورة لا تمثل عدا مرحلة تاريخية، لا غير.